OTTO SCHILLING

LEHRBUCH DER MORALTHEOLOGIE

II. BAND

SPEZIELLE MORALTHEOLOGIE

MAX HUEBER / VERLAG / MÜNCHEN

Fr. Nicholas Meyer

OTTO SCHILLING
DOKTOR DER THEOLOGIE UND DER STAATSWISSENSCHAFTEN
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN

LEHRBUCH
DER
MORALTHEOLOGIE

II. BAND:
SPEZIELLE MORALTHEOLOGIE

WITHDRAWN

MAX HUEBER / VERLAG / MÜNCHEN 1928

IMPRIMATUR

MÜNCHEN DEN 1. AUGUST 1928

M. DUNSTMAIR,
GENERAL-VIKAR

COPYRIGHT 1928 BY MAX HUEBER / VERLAG / MÜNCHEN
GEDRUCKT VON DER OFFICINA SALESIANA MÜNCHEN 7
PRINTED IN GERMANY

INHALTSVERZEICHNIS.

Zweiter, besonderer Teil.

DIE LEHRE VOM SITTLICHEN LEBEN ODER DIE VERWIRKLICHUNG DER SITTLICHEN WELTORDNUNG DURCH DEN EINZELNEN UND DIE GESELLSCHAFT.

Seite

§ 57. Einteilung 1

Erster Abschnitt.

DIE PFLICHTEN HINSICHTLICH DER EIGENEN PERSÖNLICHKEIT.

Erstes Kapitel.

DIE PFLICHTEN DER INDIVIDUELLEN EXISTENZ.

§ 58. Die christliche Selbstliebe 2
§ 59. Die sittliche Bedeutung des Leibes und des leiblichen Lebens 6
§ 60. Pflichten hinsichtlich der Leibespflege 8
§ 61. Sünden gegen Leib und Leben 24
§ 62. Die positiven Grundsätze hinsichtlich der Verfügung über Leben und Gesundheit 30
§ 63. Die Pflicht der geistigen Selbstbildung 33

Zweites Kapitel.

DIE PFLICHTEN HINSICHTLICH DER LEBENSSTELLUNG.

§ 64. Der Beruf 37
§ 65. Die Arbeitspflicht 43
§ 66. Die Ehre 50
§ 67. Das Eigentum 57

Zweiter Abschnitt.

DIE PFLICHTEN DES RELIGIÖSEN LEBENS.

Erstes Kapitel.

DIE HINGABE AN GOTT DURCH DIE THEOLOGISCHEN TUGENDEN.

§ 68. Der Glaube 74
§ 69. Umfang der Glaubenspflicht 87
§ 70. Eigenschaften und Früchte des Glaubens und die dazu gehörigen Gaben . . 90
§ 71. Gegensätze des Glaubens 94
§ 72. Die Hoffnung 106
§ 73. Eigenschaften und Früchte der Hoffnung 112
§ 74. Sünden gegen die Hoffnung 114

Seite

§ 75. Die Caritas 119
§ 76. Wirkungen und Gegensätze der Caritas 141

Zweites Kapitel.

DIE GOTTESVEREHRUNG.

A. Die Tugend der Gottesverehrung.

§ 77. Begriff und Begründung 150
§ 78. Das Gebet 159
§ 79. Anbetung Gottes und Verehrung der Heiligen (unmittelbare und mittelbare Gottesverehrung) 180
§ 80. Das Opfer 184
§ 81. Das Gelübde 187
§ 82. Der Eid 200

B. Die Sünden gegen die Gottesverehrung.

§ 83. Der Aberglaube 214
§ 84. Die Sünden der Irreligiosität 231

C. Die gemeinsame Gottesverehrung.

§ 85. Sonn- und Festtagsfeier 247
§ 86. Das kirchliche Fastengebot 257

Dritter Abschnitt.

DIE PFLICHTEN DES SOZIALEN LEBENS.

Erstes Kapitel.

DIE PFLICHTEN DES EINZELNEN GEGEN DEN EINZELNEN.

A. Die christlichen Tugenden hinsichtlich des Nächsten.

§ 87. Die Nächstenliebe 266
§ 88. Die Gerechtigkeit 274

B. Die Pflichten gegenüber dem Nächsten in geistiger Hinsicht.

Erste Unterabteilung: Die Sorge für das Seelenheil des Nächsten.

§ 89. Die pflichtmäßige Sorge für das Seelenheil des Nächsten 288
§ 90. Sünden wider die Seele des Nächsten 300

Zweite Unterabteilung: Die Pflichten hinsichtlich der äußeren immateriellen Güter des Nächsten.

§ 91. Die Wahrhaftigkeit 317
§ 92. Die Sünden gegen die Wahrhaftigkeit per excessum 324
§ 93. Die Sünden gegen die Wahrhaftigkeit per defectum 331
§ 94. Die Treue 338
§ 95. Die Sünden gegen die persönliche Freiheit 342
§ 96. Die Ehre des Nächsten 346

C. Verhalten gegen die Leibesgüter des Nächsten.

§ 97. Verhalten gegen das leibliche Leben des Nächsten 360
§ 98. Das Recht der Notwehr 361
§ 99. Sünden gegen das Leibesleben des Nächsten 365
§ 100. Pflichten hinsichtlich der sittlichen Integrität des Leibes gegenüber dem Nächsten 377

Seite

§ 101. Das Almosen 380
§ 102. Das Verhalten gegen den Leichnam 390

D. Die materiellen Güter.

§ 103. Die ursprünglichen Erwerbstitel 397
§ 104. Abgeleitete oder mittelbare Erwerbsarten 404
§ 105. Der Vertrag 421
§ 106. Die unentgeltlichen Verträge 437
§ 107. Die entgeltlichen Verträge 454
§ 108. Die Sicherheitsverträge 492
§ 109. Die Gesellschaftsverträge 497
§ 110. Die Spielverträge 501
§ 111. Die Sünden gegen fremdes Gut 507
§ 112. Die Restitutionspflicht 520
§ 113. Die Pflicht der Wiedererstattung fremden Gutes 524
§ 114. Die Ersatzpflicht bei ungerechter Schädigung 529
§ 115. Die Restitutionspflicht bei Verletzung von Leib, Leben und Keuschheit . . 536
§ 116. Der Schadenersatz wegen Verletzung öffentlich rechtlicher Pflichten . . . 542
§ 117. Die Mitwirkung zur Schädigung des andern 546
§ 118. Die Umstände der Restitution 556
§ 119. Aufschub und Aufhören der Restitutionspflicht 562

Zweites Kapitel.

DIE PFLICHTEN INNERHALB DER HAUPTSÄCHLICHEN GESELLSCHAFTEN.

§ 120. Wesen und Arten der Gesellschaft 566

A. Die Familie.

§ 121. Die Familie als Urform der Gesellschaft 570
§ 122. Die Pflichten der Eheleute 574
§ 123. Die Stellung der Frau in der Gesellschaft 591
§ 124. Elternpflicht 595
§ 125. Kindespflicht 600

B. Der Staat.

§ 126. Staat und Staatsgewalt 609
§ 127. Die Aufgaben der Staatsgewalt 618
§ 128. Verwaltende und richterliche Tätigkeit 621
§ 129. Strafzweck und Todesstrafe 625
§ 130. Schutz der Religion und Sittlichkeit. Sorge für Volksbildung 631
§ 131. Schutz der Gesundheit 640
§ 132. Die Wirtschafts- und Sozialpolitik 642
§ 133. Das Völkerrecht 652
§ 134. Der Krieg nach christlicher Auffassung 656
§ 135. Die Untertanenpflichten 667

C. Die Kirche.

§ 136. Die Kirche, ihre Aufgaben und die kirchlichen Pflichten der Gläubigen . . 672
Sachregister 677

Zweiter, besonderer Teil.

DIE LEHRE VOM SITTLICHEN LEBEN ODER DIE VERWIRKLICHUNG DER SITTLICHEN WELTORDNUNG DURCH DEN EINZELNEN UND DIE GESELLSCHAFT.

§ 57. Einleitung.

205. Die drei Pflichtenkreise. Um eine übersichtliche Darstellung zu erreichen, wird man am besten von der Gliederung der menschlichen Lebensaufgabe ausgehen, die bereits der Apostel Paulus bei seiner Mahnung, nüchtern, fromm und gerecht zu leben (Tit. 2, 12; vgl. Nr. 34 und 157), voraussetzt. Entscheidend nämlich für die Gliederung der menschlichen Lebensaufgabe sind die Hauptzwecke der menschlichen Handlungen, die hauptsächlichen Ziele aber sind Gott, die eigene Persönlichkeit und der Nächste, tun wir doch, was immer wir tun, um eines dieser Objekte willen (S. th. 1, 2, q. 73, a. 9). So ergeben sich drei Pflichtenkreise, wovon der eine sich auf Gott, die beiden weiteren auf die eigene Person und den Nächsten beziehen. Innerhalb der Pflichten gegen andere heben sich wiederum die Pflichten des einzelnen gegen den einzelnen, wobei das Einzelwohl maßgebend ist, also die Pflichten sub ratione boni singularis, von den Pflichten innerhalb gewisser wichtiger Gemeinschaften, nämlich innerhalb der Familie, des Staates und der Kirche, von den Pflichten ratione boni communis, deutlich ab.

Es sind also darzustellen

1. die Pflichten der individuellen Moral, deren Inbegriff auch als Monastik bezeichnet wird,
2. die Pflichten des religiösen Lebens,
3. die Pflichten des sozialen Lebens, und zwar
   a. die Pflichten des einzelnen gegen den einzelnen,
   b. die Pflichten innerhalb der wichtigsten Gemeinschaften.

Man spricht auch von privater Moral im Unterschied von dem öffentlich rechtlichen Pflichtenkreis; zur Privatmoral gehören die individuellen Pflichten und von den sozialen Pflichten jene, die das Verhältnis des einzelnen zum einzelnen als solchem regeln, bei den öffentlich rechtlichen Pflichten ist entscheidend die ratio boni communis.

Erster Abschnitt.

Die Pflichten hinsichtlich der eigenen Persönlichkeit.

Erstes Kapitel.

DIE PFLICHTEN DER INDIVIDUELLEN EXISTENZ.

§ 58. Die christliche Selbstliebe.

206. Natürliche und übernatürliche Selbstliebe. Zunächst stellt sich die Selbstliebe als natürlicher Trieb dar, den sittlichen Gesichtspunkt kann man erst anwenden, wenn dabei ein aus dem freien Willen entspringender Akt in Frage kommt. Sich selbst lieben heißt sich selbst schätzen und auf Grund davon sich Gutes wünschen und erstreben, sich selbst lieben heißt daher nach Thomas nichts anderes als velle sibi bonum (In Pol. 2, 5, lect. 4, c) und zwar auf Grund vernünftiger Wertschätzung, wenn anders der Akt der Selbstliebe berechtigt und gut sein soll. Die geordnete Selbstliebe beruht sonach auf entsprechender Hochschätzung dessen, was im Menschen das Wertvollste ist, dies sind die Güter des Geistes, wie Aristoteles feststellt (bona rationis, In Eth. 9, 8, lect. 8, 1 und 9, a—g). Von der berechtigten und geordneten Selbstliebe, die an der geistigen Natur orientiert ist, hat man zu unterscheiden die egoistische Selbstliebe oder die Selbstsucht, die sinnliche Lust, Ehre und Geld zuhöchst stellt oder überschätzt (In Eth. 9, 8, lect. 8, i).

Was das Verhältnis der Selbstliebe zur Caritas betrifft, so ist davon auszugehen, daß die Caritas alles umfaßt, was der Seligkeit teilhaftig werden kann, also in erster Linie das eigene Ich, somit ist einleuchtend, daß die Caritas die Selbstliebe nicht nur nicht beseitigt, sondern in Wahrheit durchaus erfordert; fraglich könnte nur erscheinen, ob dadurch nicht die natürliche Selbstliebe ausgeschaltet wird, allein durch die Gnade und die Caritas wird die Natur nicht zerstört, sondern vollendet, so bleibt also der natürlichen Selbstliebe ihr Recht gewahrt. Näherhin kann die Selbstliebe in einem dreifachen Verhältnis zur Caritas stehen (vgl. Nr. 99). Die Selbstliebe bildet einen Gegensatz zur Caritas, wenn man das Ziel in das eigene Ich und das persönliche Wohl verlegt; die Selbstliebe ist in der Caritas eingeschlossen, wenn man sich Gottes wegen und in Gott liebt, hier erscheint die Selbstliebe einfach als Reflex der Caritas; die Selbstliebe ist von der Caritas verschieden, jedoch mit ihr vereinbar, wenn man sich selbst zwar liebt mit Rücksicht auf das eigene Wohl, aber so, daß man das Ziel nicht in das eigene Wohl und Gut verlegt, wenn also die Selbstliebe auf Gott, von dem der natürliche Trieb ja herstammt, und auf die Gottesliebe bezogen wird, es verhält sich dabei

ähnlich wie bei der Verwandtenliebe, die als von Gott gewollt und eingepflanzt eine gewisse Selbständigkeit aufweist, aber auf Gott beziehbar und deswegen mit der Caritas vereinbar ist (S. th. 2, 2, q. 19, a. 6).

Das Christentum hat die Lehre von der Selbstliebe vollendet, denn erst Christus hat gezeigt, was im Menschen das Wertvollste sei, nämlich „Gottes Kind zu heißen und zu sein" (I Joh. 3, 1); den wahren Wert der Seele und damit die vollkommene Idee der Selbstliebe und der Persönlichkeit hat Christus geoffenbart, der gesprochen: „Was nützte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, an seiner Seele aber Schaden litte" (Matth. 16, 26).

Objekt der natürlichen Selbstliebe ist der an den natürlichen Geistesgütern gemessene Wert des Menschen; da wir vermöge der Vernunft und des freien Willens Gott ähnlich sind, kann man als Objekt der natürlichen Selbstliebe auch die Gottebenbildlichkeit des Menschen in natürlicher Hinsicht bezeichnen; das Motiv der natürlichen Selbstliebe ist eben der natürliche Wert der Persönlichkeit. Objekt der übernatürlichen Selbstliebe ist die übernatürliche Gottebenbildlichkeit, nehmen wir doch dank der Gnade teil an der göttlichen Natur (I Petri 1, 4), und Motiv der übernatürlichen Selbstliebe ist die göttliche Vollkommenheit, die in der Seele infolge jener geheimnisvollen Teilnahme an der göttlichen Natur sich spiegelt, gemeint sind die Gnaden und Gnadengaben Gottes in der Seele des Gerechtfertigten.

207. Pflicht und Bedeutung der Selbstliebe. Die Pflicht der Selbstliebe ergibt sich aus dem Wesen des Menschen, aus dem Hauptgebot, worin sie vorausgesetzt wird, und aus der sittlichen Bedeutung der Selbstliebe.

Die Selbstliebe gehört zum Wesen des Menschen, inest animis omnium, ut proprium bonum quaerant (Thomas von Aquin, De reg. princ. 1, 7); hieraus ergibt sich ohne weiteres (Nr. 54) Recht und Pflicht, sich selbst zu lieben (vgl. Sir. 14, 5). Sodann wird im Neuen Testament die Selbstliebe bei der Forderung der Liebe des Nächsten, den wir ähnlich wie uns selbst lieben sollen, vorausgesetzt,[1] also wenigstens indirekt oder virtuell zugleich gefordert. Weiterhin ergibt sich die Pflicht der Selbstliebe aus deren Bedeutung für das sittliche Leben.

Wie die ersten Erkenntnisprinzipien von selbst einleuchten, so bildet die Selbstliebe den Ausgangspunkt der Liebe zu andern Wesen (In 3 Sent. d. 28, q. 1, a. 6); die Selbstliebe ist wie ein natürliches, einleuchtendes und selbstverständliches Prinzip, eines ausdrücklichen, besondern Gebotes bedurfte es daher nicht, nur einer vernünftigen Begrenzung (S. th. 2, 2, q. 44, a. 3 und ad 1), wie diese ja im Hauptgebot gegeben ist (Matth. 22, 40), daher sagt Augustinus, man liebe sich selbst in heilsamer Weise, wenn man Gott mehr

[1] Augustinus, De doctr. christ. 1, 25, 26 f.

liebt als sich selbst.[2] Wie nun die Einheit Prinzip der Einigung ist, so ist die Selbstliebe Form der Freundschaft und deren Wurzel (S. th. 2, 2, q. 25, a. 4); „die Art, wie man die Liebe gegen den Freund betätigt, und die Merkmale, wodurch man den Begriff der Freundschaft näher bestimmt, scheinen aus dem Verhalten hervorgegangen zu sein, das wir gegen uns selbst beobachten," so Aristoteles[3]; wie man sich wohlwill und wohltut, so andern. Nun erkennen wir Gott als unseren Schöpfer und als Quelle aller unserer Güter, den Nächsten aber als Genossen derselben Natur, damit ergeben sich Gottes- und Nächstenliebe, zu vollenden durch die Motive des Glaubens. Da die Einheit höher steht als die Einigung, wovon jene im Verhältnis zur eigenen Person, diese im Verhältnis zum Nächsten hervortritt, so folgt daraus der Grundsatz: dilectio unicuique a se incipit,[4] dies gilt nicht nur psychologisch, sondern auch in sittlicher Hinsicht, denn man darf niemals der eigenen Seele Schaden zufügen, um etwa eine Sünde des andern, möchte sie noch so schwer sein, zu verhüten (Nr. 293, 2). Überdies ist die geordnete Selbstliebe die Grundlage für alle Pflichten des Menschen gegen sich selbst, sie treibt dazu an, alle diese Pflichten, wie wir sie im Lichte der Vernunft und des Glaubens erkennen, zu erfüllen. Schließlich erhellt die Bedeutung der Selbstliebe auch aus der Feststellung des heiligen Thomas: inordinatus amor sui est causa omnis peccati (S. th. 1, 2, q. 77, a. 4).

Erfüllt wird die Pflicht der Selbstliebe, indem man die Persönlichkeit zum „Vollalter Christi" empor zu entwickeln und so das zeitliche und das ewige Ziel zu erreichen sucht. Doch ist damit nicht gemeint, es müßten nicht nur alle wesentlichen Pflichten individueller Art gewissenhaft beachtet, sondern überdies auch alle individuellen Fähigkeiten und Kräfte gleichmäßig ausgebildet werden, die geordnete Selbstliebe drängt zur harmonischen Entfaltung der Fähigkeiten, nicht zur gleichmäßigen, was überhaupt nicht möglich ist. In diesem Sinne besteht hier die Pflicht der Kultur, der Pflege des Geistes und des Körpers zum Zweck der Veredlung: alle Werte, aber diese abgestuft nach ihrer Bedeutung, sollen harmonisch zur Geltung gebracht werden.

208. Ordnung der Selbstliebe. Die Caritas wahrt die von Vernunft und Glauben geforderte Ordnung der Güter und bezieht diese Güter auf das höchste Ziel. Zuhöchst steht die Rücksicht auf das Seelenheil, es folgen, dem Range nach geordnet, Leben, Gesundheit, Freiheit, Ehre, materielle Güter (Nr. 103, 2). Wahrhaft liebt sich also nach dem bisher Ausgeführten nur, wer

[2] De morib. eccl., 49; vgl. S. th. 1, 2, q. 100, a. 5 ad 1: in hoc homo vere se diligit, quod se ordinat in Deum.

[3] Nik. Eth. 9, 4.

[4] Augustinus, Sermo 368, 4.

sich nach Maßgabe der geistigen und geistlichen Güter, secundum naturam spiritualem, im christlichen Sinne verstanden, liebt und alles sub specie aeternitatis wertet und betrachtet (S. th. 2, 2, q. 26, a. 4), insbesondere also die sinnlichen Affekte zügelt und den Leib als Organ der Seele, die äußeren Güter aber als Mittel zum Ziele schätzt (S. th. 1, 2, q. 2, a. 1 ff.; 2, 2, q. 19, a. 6. C. gent. 3, 27 ff.; vgl. II Kor. 4, 16).

Das richtige Maß der Selbstliebe ist, wie bereits hervorgehoben wurde, im Hauptgebot bezeichnet, die Selbstliebe ist geordnet, wenn man Gott über alles und den Nächsten ähnlich wie sich selbst liebt.

209. Gegensätze der Selbstliebe. Die Gegensätze ergeben sich teils aus der Gegensätzlichkeit zum Wesen der Selbstliebe teils vom Gesichtspunkt der Wirksamkeit sowie der rechten Ordnung der Selbstliebe aus.

Dem Wesen der Selbstliebe entgegengesetzt ist der Selbsthaß. Im eigentlichen Sinne kann man sich nicht selbst hassen, da für das Begehren mit innerer Nötigung immer der Gesichtspunkt des Guten, die ratio boni, entscheidend bleibt, so auch bei dem Selbstmörder, der einem größeren Übel durch ein kleineres vorbeugen will, also ebenfalls ein Gut erstrebt. Im uneigentlichen Sinn und per accidens, ohne daß man es also beabsichtigte, ist es allerdings möglich, daß man sich selbst haßt, sofern man nämlich etwas will, was in Wahrheit für uns ein Übel in sittlicher Hinsicht bedeutet, oder sofern man das Niedere in sich dem Höheren, dem Geistigen und den höchsten Gütern, vorzieht[5]: qui amat animam suam, perdet eam (Joh. 12, 25); wer Sünde tut und das Böse liebt, hasset seine Seele (Ps. 10, 6. Tob. 12, 10. S. th. 1, 2, q. 29, a. 4). Hieher gehört deshalb jegliche Todsünde, besonders das längere Verharren in der Todsünde (Nr. 143, 3) und die Unterlassung der Aussöhnung mit Gott in Lebensgefahr, ferner der Selbstmord, Verzweiflung, Selbstverwünschung, sowie jegliche unvernünftige Gefährdung von Gesundheit und Leben, jede Sünde, gerichtet gegen den Bestand des natürlichen oder übernatürlichen Lebens. Der Selbsthaß im widernatürlichen Sinne erscheint als eine Folge des Lasters, die verbunden mit dem Gotteshaß die dämonische Sünde (Nr. 175) begleitet. Mit diesen Arten des Selbsthasses hat der von Christus geforderte (Joh. 12, 25) nichts zu tun: hier nimmt man ein physisches Übel auf sich, um die Seele zu retten.

Der Wirksamkeit der Selbstliebe steht die Trägheit entgegen; während die wahre Selbstliebe alle Kräfte aufruft, um das Gut der Güter zu erringen, lähmt die Trägheit mit ihrer Trauer über die Mühseligkeiten des steilen Pfades, der zum Ziele führt, die sittliche Energie (Nr. 172).

[5] Augustinus, De doctr. christ. 1, 23.

Wider die rechte Ordnung und das rechte Maß der Selbstliebe verstößt das Zuviel und das Zuwenig in der Sorge für die körperlichen und äußeren Güter und für die Geistesbildung (Nr. 227 ff.); ferner der Egoismus, wobei man seinen privaten Vorteil ohne Rücksicht auf den Nächsten und das Gemeinwohl erstrebt oder gar im Sinne eines modernen Persönlichkeitskultes und Übermenschentums den Mitmenschen nur als Mittel zur Erreichung der eigenen Zwecke betrachtet (vgl. I Kor. 13, 5).

Sofern jede Sünde aus Selbstsucht entspringt, gibt es keine Sünde, die nicht wenigstens einen indirekten Gegensatz zur geordneten Selbstliebe darstellte.

210. Pflichten der Selbstliebe. Indirekt ist jede Pflicht des Menschen zugleich eine solche gegen sich selbst, sofern ihre Erfüllung im Hinblick auf das letzte Ziel und dessen Erreichung von Bedeutung ist. Als direkte Pflichten der Selbstliebe sind jene zu bezeichnen, durch deren Erfüllung der einzelne zunächst und hauptsächlich individuell, als Persönlichkeit, sittlich vervollkommnet werden soll. Die Pflichten dieser letzten Art beziehen sich auf den Leib und auf die Seele sowie auf die Lebensgüter, die ihnen zu dienen haben; hinsichtlich der Seele kommen die geistigen Fähigkeiten in Betracht, die auszubilden sind, aber auch die Tugenden.

§ 59. Die sittliche Bedeutung des Leibes und des leiblichen Lebens.

211. Wertung des Leibes und des Leibeslebens. Das Christentum wertet Leib und Leibesleben in letzter Linie sub specie aeternitatis, gleichwohl oder richtiger gerade deswegen kommt auch das natürliche Moment zu seinem vollen Recht, denn der Leib ist von Gott geschaffen, daher aus Liebe zum Schöpfer hochzuschätzen (S. th. 2, 2, q. 25, a. 5).

1. Weder geht der Leib auf ein böses Prinzip zurück, wie die Vertreter der manichäischen Irrlehre glaubten, noch ist der Leib Kerker der Seele, wie ihn der platonische Spiritualismus auffaßte, vielmehr ist der Leib Organ der Seele, die ihrerseits als forma corporis, als das belebende und leitende Prinzip des Leibes zu gelten hat (S. th. 1, 2, q. 4, a. 5 ad 1. C. gent. 4, 41). Mit dieser allein zutreffenden Auffassung ist gleich jener gnostisch-manichäischen Geringschätzung (vgl. I Tim. 4, 2 ff.) das andere Extrem, die moderne materialistische Überschätzung, der moderne Fleischeskult, abgelehnt.

Nach der Forderung des Apostels (Röm. 6, 13) hat der Christ seinen Leib in den Dienst Gottes zu stellen. Fähig zu solchem Dienste und zum brauchbaren Organ der Seele zugleich macht den Leib eine besonnene Aszese oder die zielbewußte Willensschulung und Zügelung des ungeordneten sinnlichen Begehrens (S. th. 2, 2, q. 25, a. 5 ad 1). Vollendet wird diese Idee des Leibes als Organs der Seele zum göttlichen Dienste durch die andere christliche

Idee, wonach der Leib vermöge seiner Teilnahme an den Sakramenten und vor allem an der Eucharistie zum Tempel des Heiligen Geistes wird und berufen ist, an der ewigen Seligkeit zu partizipieren (Matth. 25, 31 ff. I Kor. 15, 42 ff. S. th. 2, 2, q. 25, a. 5 ad 2). Daher das Wort des heiligen Augustinus: Non itaque caro culpetur, sed, ut natura vivat, culpa moriatur.[6]

2. Das Leibesleben steht zwar an Wert dem Leben der Seele durch Gnade und Caritas nach, aber unter den zeitlichen Gütern steht es, als Grundlage und Voraussetzung der andern, diesen allen voran. Überdies erscheint das Leibesleben als Vorbereitungsfrist für das ewige Leben, es ist nach der Lehre der Offenbarung zu benützen, um die Kindschaft Gottes zu erlangen und sie durch Treue im irdischen und überirdischen Berufe zu bewahren; ist doch das Leben die Zeit der Aussaat (Matth. 13, 24 ff.), die Zeit des Wettkampfes um den unvergänglichen Siegeskranz (I Kor. 9, 24 f.), die Zeit des verdienstlichen Arbeitens im Weinberge des Herrn (Matth. 20, 1 ff.), des Wucherns mit den Talenten (Matth. 25, 14 ff.), des Pilgerns nach der ewigen Heimat (I Petri 2, 11), des Lobopfers und Dankopfers für Gott immerdar (Hebr. 13, 15). Jede Stunde dieser Zeitspanne ist daher kostbar (Röm. 13, 13 f. Gal. 6, 10. Kol. 4, 5: tempus redimentes). Davon macht selbst die Stunde des Leidens keine Ausnahme; Christus hat auch das Leiden, das nicht immer Strafe für die persönlichen Sünden zu sein braucht (Luk. 13, 1 ff.), sondern vielfach zur Erprobung und Bewährung dienen soll, erlöst und geheiligt; die Zeit des Leidens kann durch die geübte Geduld und Ergebung und so durch das gute Beispiel nicht nur in hohem Grade verdienstlich, sondern zugleich für andere nützlich werden. Der Christ soll sein Leiden als Ergänzung der Bedrängnisse Christi ansehen und tragen (Kol. 1, 24), seine sittliche Energie soll gesteigert und veredelt werden (Matth. 16, 24. I Petri 4, 12 ff), und es soll ihn das Leiden näher zu Gott führen (Luk. 24, 26. Röm. 5, 3 ff. 8, 17. Jak. 1, 2 ff. I Petri 1, 6 ff. 4, 12 ff.). Die Leiden sind daher nicht nur Lehren, wie schon die heidnische Weltweisheit erkannte, sondern geradezu Gnade von oben (Sir. 2, 3 ff. Phil. 1, 29. Hebr. 12, 7).[7] Nach christlicher Auffassung ist deshalb auch das ungeordnete Verlangen nach dem Tode aus Überdruß an den Mühsalen dieses Lebens sündhaft, anders der Wunsch, „aufgelöst und bei Christus zu sein", im Sinne des Apostels, also aus reinem Motiv und ohne Verstoß gegen den Geist der Ergebung in Gottes Willen (Phil. 1, 23 f.). Wiederum ergibt sich ohne weiteres aus der christlichen Auffassung, daß es unstatthaft ist, die Vorbereitungszeit auf das andere Leben,

[6] Sermo 184, 2. Über die Aszese vgl. Augustinus De doctr. christ. 1, 24. Caritas non refugit corpus, sed corporis corruptionem, Thomas, Quaest. disp. de carit. a. 7 ad 15.

[7] Keppler, Das Problem des Leidens, 8. und 9. Aufl., 1919.

deren Dauer Gott allein bestimmt und zu bestimmen hat, eigenmächtig abzukürzen.

3. Die von Christus geforderte Selbstverleugnung und Weltverleugnung ist jedoch keineswegs der Weltverneinung gleichzusetzen (S. th. 2, 2, q. 28, a. 1 ff. C. gent. 3, 112). Durch die christliche Auffassung wird die Naturbasis nicht angetastet, sondern in ihrer Reinheit hergestellt und vergeistigt. Die christliche Moral schätzt und schützt die wahre Kultur, Freude und Freiheit (vgl. Pred. 11, 9. 12. 13. Röm. 14, 17. Phil. 4, 4 u. ö.). Die Kirche ist so wenig eine Feindin des Kulturfortschrittes, daß sie ihn vielmehr begrüßt und begünstigt und dem Versuch, das Leben zu verschönern und angenehmer zu gestalten, keinerlei Hindernis in den Weg legt, ja sie begeistert zu jeder Art Kunst und praktischer Arbeit und ist eine Feindin trägen Beharrens, wie Leo XIII. entsprechend den Tatsachen der Geschichte und der Gegenwart mit Recht feststellt.[8] Der Katholik hat somit keinen Grund, sich von den Weltdingen und der Arbeit in der Welt und an der Welt (vgl. Nr. 152) ängstlich zurückzuziehen, vielmehr hat gerade er in seiner Religion das Mittel, die Kultur vor Befleckung und Schändung zu bewahren und durch Pflege der Tugend und zumal der Gottesliebe wirksam und wirklich zu fördern: wie die Seele die Form des Leibes ist, so erscheint die Religion als Seele der Kultur.

212. Die den Leib betreffenden Pflichten. Aus der sittlichen Bedeutung des Leibes ergibt sich die Pflicht, ihn zum brauchbaren Organ der Seele zu machen; man hat also für die physische Integrität des Leibes und des Leibeslebens zu sorgen, indem man Leib und Leben erhält und vernünftig pflegt und die geschädigte Gesundheit wiederherzustellen sucht, und indem man negativ jede unvernünftige Schädigung von Leib und Leben und physischer Unversehrtheit vermeidet. Überdies ist der Leib, als Tempel des Heiligen Geistes und mit Rücksicht auf seine Bestimmung zur Teilnahme an der Seligkeit, heilig zu halten, indem man ihn, besonders durch Zügelung der Geschlechtslust und überhaupt durch Pflege der Mäßigung (Nr. 128), unbefleckt bewahrt.

§ 60. Pflichten hinsichtlich der Leibespflege.[9]

213. Die Sorge für den Leib. Die Pflicht, für den Leib zu sorgen, ergibt sich aus der Bedeutung des Leibes für die Seele sowie aus dem in die Natur gelegten Antrieb, der zu solcher Sorge hinleitet. Da der Leib zum Organ der Seele bestimmt ist, hat man den Leib nach Möglichkeit gesund und

[8] Leo XIII., Enc. Immortale Dei, d. d. 1. 11. 1885.

[9] F. Walter, Der Leib und sein Recht im Christentum, 1910.

kräftig zu erhalten (Sir. 30, 14 ff. Eph. 5, 29). Dieselbe Pflicht ist aus der Tatsache des Selbsterhaltungstriebes zu erschließen (vgl. Nr. 54 f.). Ein natürliches Gebrauchsrecht gegenüber den irdischen Gütern ergibt sich ohne weiteres aus der eben festgestellten Pflicht; überdies zeugt für dieses Gebrauchsrecht das vom Schöpfer begründete und gewollte Lustgefühl, das mit dem Gebrauch der in Betracht kommenden Mittel und Güter sich verbindet; und aufs klarste bestätigt die Heilige Schrift dieses Recht, so bekämpft der heilige Paulus die Irrlehre, als sei es „verwehrt, zu heiraten oder Speisen zu genießen, die Gott geschaffen hat zum Genusse unter Danksagung für die Gläubigen, da jedes Geschöpf gut und nichts zu verwerfen ist, was mit Danksagung entgegengenommen wird, denn geheiligt wird es durch Gottes Wort und Gebet" (I Tim. 4, 3 ff.), und wieder betont derselbe Apostel: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes" (I Kor. 3, 22 f.). Entgegengesetzte Ansichten sind von der Kirche stets abgewiesen worden (vgl. I Tim. 4, 1 ff.). Kein Lebens- und Genußgut ist also dem Christen von vornherein verwehrt, alle Genuß- und Gebrauchsgüter stehen ihm zur Verfügung, nur eben nicht bedingungslos, was unvernünftig wäre: da der Genuß seit dem Sündenfall leicht ein ungeordneter wird, findet sich doch im Menschen jetzt eine natürliche Neigung zu dem, was dem fleischlichen Sinn, im Gegensatz zum Gut der Vernunft, entspricht (De malo q. 16, a. 2), so hat die Vernunft den sinnlichen Genuß zu regeln und das ungeordnete und maßlose Verlangen nach sinnlichem Genuß zu zügeln.

Die Pflicht, für den Leib zu sorgen, ist nun, einschließlich der damit verbundenen Rechte, näher darzulegen; man hat für den Leib zu sorgen durch Ernährung, Kleidung, Wohnung, Erholung, Wiederherstellung der gestörten Gesundheit. Zuvörderst sind also die Arten der Leibespflege zu behandeln; im Anschluß daran ist die Frage zu beantworten, ob ein über das Notwendige hinausgehender Gebrauch in Gestalt des Luxus zugegeben werden darf, sowie die Frage, inwieweit die Tierwelt menschlichem Gebrauch zu dienen hat. Naturgemäß schließt sich eine Erörterung über die Tugenden an, die aus der sittlich geregelten Leibespflege entspringen.

214. Die Ernährung.

1. Zuerst ist negativ festzustellen, daß kein Genußgut, das in Form von Speise und Trank dem Menschen zu Gebote steht, an sich verwerflich ist. So die Kirche entgegen der Bestreitung seitens der Enkratiten, der Manichäer und anderer Sekten, und entsprechend der klaren Lehre des Herrn, wonach den Menschen nicht das verunreinigt, was zum Munde eingeht, sondern das, was aus sündhaftem Herzen kommt (Matth. 15, 17 ff.), „dem Reinen ist daher alles rein, aber den Befleckten und Ungläubigen ist nichts rein, sondern befleckt

ist sowohl ihr Sinn als ihr Gewissen" (Tit. 1, 15): nur das ungeordnete Begehren befleckt den Menschen. Demgegenüber haben gewisse Einwände, die erhoben werden, nichts zu bedeuten. Der Hinweis auf die Bestimmung Apg. 15, 29, wodurch verboten wurde, Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktes zu genießen, verliert seine Bedeutung, sobald beachtet wird, daß es sich um ein vorübergehendes Verbot handelt, erlassen zu dem Zwecke, die Einigung von Judenchristen und Heidenchristen zu erleichtern. Die Behauptung, die Heilige Schrift verbiete animalische Nahrungsmittel und fordere den Vegetarismus, ist unbegründet, der Wortlaut des Gottessegens am Anfang der Menschheitsgeschichte, der den Menschen zum Herrn über die Tiere macht (Gen. 1, 28 ff.), läßt auch eine andere Deutung zu, und jedenfalls wird der Mensch später auf den Genuß von Fleischspeise ausdrücklich hingewiesen (Gen. 9, 3). Speziell das Wort Is. 66, 3: „Der den Stier Opfernde ist wie ein Menschenmörder" bezeichnet lediglich die Gesinnung der Opfernden in damaliger Zeit als heuchlerisch, sofern sie scheinbar Gott verehrten, innerlich aber die Gesinnung von Mördern hegten. Mit der Auffassung der christlichen Tradition, die, wie gezeigt wurde, in der Heiligen Schrift ihre Grundlage hat, ist auch die exzessive Forderung der Totalabstinenz im Sinne der Guttempler (Nr. 170, 3) unvereinbar.

2. Positiv kann man den allgemeinen Grundsatz aufstellen, wonach für gesunde Nahrung zu sorgen ist. Die Nahrungs- und Genußmittel zu verfeinern, ist an sich nicht unstatthaft, bedenklich und verwerflich wäre dieses Bestreben erst, wenn es in Sybaritismus ausartete, also zur Verwechslung von Mittel und Zweck führte.

3. Für den einzelnen wird das Maß des Genusses geregelt und näher bestimmt, abgesehen von der Rücksicht auf Gemeinwohl und Nächsten, wobei der Gesichtspunkt der Not (S. th. 2, 2, q. 119, a. 3 ad 1), des Ärgernisses (Röm. 14, 20 f.), aber auch einigermaßen jener der Mitfreude in Betracht kommt, durch das individuelle Bedürfnis, also besonders durch den zur Erhaltung von Kraft und Gesundheit erforderlichen Bedarf. Demzufolge hat sich die Quantität nach dem Interesse der leiblichen Gesundheit und Leistungsfähigkeit zu richten, entscheidend für den einzelnen ist in dieser Hinsicht die körperliche Diätetik; was die Qualität der Speisen und Getränke anbelangt, so kommen Standesunterschied und Vermögen in Betracht; stets aber muß zugleich maßgebend sein die geistige Diätetik, das Interesse der Seele, nämlich die Beherrschung der sinnlichen Lust durch die Vernunft (Röm. 13, 14. 14, 6 f. 17), es darf nicht das Sinnliche den Geist überwuchern (De malo q. 16, a. 2). Daher nach alter christlicher Tradition, die auf den Herrn selbst zurückgeht, die Sitte, mit Danksagung zu genießen und die Spei-

sen zu segnen (Matth. 14, 19. 15, 36. 26, 27. Röm. 14, 6. I Tim. 4, 5). Ein weiteres Hilfsmittel, um jenes Ziel der Selbstbeherrschung zu erreichen, ist der hin und wieder geübte freiwillige Verzicht auf erlaubten Genuß. Nicht in Einklang zu bringen mit dem bezeichneten Ideal ist der Genuß bis zur Sättigung nur um der Lust willen (Denz. n. 1158. Vgl. Nr. 114, 3). Handelt es sich hier um Akte, wodurch die Erreichung des Ideals der Selbstbeherrschung teils gehemmt, teils gefördert wird, so dient der habituellen Beherrschung des Nahrungstriebes die Mäßigkeit. Die Tugend der Mäßigkeit ist soviel als das christlich geregelte Maßhalten im Essen und Trinken. Eine für Leib und Seele gleicherweise segensreiche und heilsame Tugend: sie fördert, in individueller Hinsicht, Gesundheit und Energie, zudem ist sie in sozialer Hinsicht von unberechenbarem Nutzen, indem sie viel Schlimmes verhütet (Nr. 170) und eine gewissenhafte Erfüllung der sozialen Pflichten in Familie, Staat und Kirche ermöglicht. Auf die große Bedeutung dieser Tugend weisen schon die vielen Mahnungen der Heiligen Schrift hin (Spr. 23, 20. Röm. 13, 13. Gal. 5, 21. I Petri 5, 8 u. ö. Vgl. Nr. 128).

215. Die Kleidung. Die Kleidung dient, abgesehen von dem sozialen Zweck der Unterscheidung der Stände in der menschlichen Gesellschaft, dem Schmuck und Schutz des Leibes, und zwar dem physischen und dem sittlichen Schutze des Körpers.

1. Vor allem soll durch die Kleidung der Gefahr sinnlicher Erregung, wie sie seit der Depravation der Menschheit so leicht entsteht, und der Entflammung der Konkupiszenz begegnet und so die Tugend der Schamhaftigkeit und Keuschheit geschützt werden. Wenn die christliche Moral den sittlichen Gesichtspunkt voranstellt und besonders betont, so entspricht dies nur der Stimme der Natur; schon das heidnische Rom hat deshalb in seiner besseren Zeit unsittliches und ausschweifendes Leben nach Art der modernen Nacktkultur, die nicht viel mehr als Zügellosigkeit und der Versuch ist, die letzte sittliche Hemmung abzustreifen, streng verpönt.[10] Auch hygienisch ist die moderne Bewegung der Nacktkultur nicht zu rechtfertigen, denn das hygienische Interesse erfordert weder völlige Nacktheit noch gemeinsame Nacktkultur beider Geschlechter. Vornehmlich dem sittlichen, in zweiter Linie zugleich einem sozialen Zweck, der Unterscheidung der Geschlechter, dient auch die alte Sitte einer nach dem Geschlecht verschiedenen Kleidung. Die Vertauschung der männlichen und weiblichen Kleidung ohne genügenden Grund ist verwerflich (Deut. 22, 5), sie wäre dann schwer sündhaft, wenn voraussichtlich schweres Ärgernis oder die nächste Gefahr oder gar die Absicht schwerer

[10] Ennius bei Cicero, Tusc. 4, 33. Plut., Rom. 20. „Mit dem Kleid legt das Weib die Schamhaftigkeit ab," ein in der patristischen Literatur oft zitiertes Wort des Herodot (1, 8).

Sünde sich damit verbände (S. th. 2, 2, q. 169, a. 2 ad 3). Analog ist Schamlosigkeit zu beurteilen. Über die klerikale Kleidung vgl. C. c. 136, § 1.

2. Der Zweck des Schmuckes findet in der ästhetischen und sozialen Veranlagung des Menschen, man denke an die Unterscheidung der Stände, an die Rücksicht auf andere und die Vermehrung der Annehmlichkeit des Zusammenlebens, die hinreichende Begründung.

Der Mode hat man nur dann entgegenzutreten, wenn sie unsittlich ist oder übertriebenen Aufwand erfordert. Nach althergebrachter christlicher Auffassung, der schon Klemens von Alexandrien immer wieder Ausdruck verleiht, hat man hier jegliches Extrem zu meiden, Eitelkeit und Verschwendung auf der einen, Nachlässigkeit und Zynismus auf der andern Seite; in diesem Sinne fordert Hieronymus: Ornatus et sordes pari modo fugiendae sunt, quia alterum delicias, alterum gloriam redolet.[11] Speziell vom weiblichen Schmuck gilt, daß er schwer sündhaft ist, wenn die Absicht vorwaltet, andere zur Begierlichkeit zu reizen (S. th. 2, 2, q. 169, a. 2), oder wenn er in hohem Grade nach örtlicher Sitte anstößig wäre; sonst ist Gefallsucht im allgemeinen als läßliche Sünde zu betrachten. Abweichende Normen gelten naturgemäß, wenn das Verhältnis und Verhalten der Gattin zum Gatten in Frage steht, hier darf die Absicht auch hinsichtlich der Kleidung bei der Frau gegenüber dem Manne bestimmend sein: „ne per eius contemptum in adulterium labatur" (I Kor. 7, 34. S. th. 2, 2, q. 169, a. 2).

„Sowenig die katholische Moral gegen eine zweckmäßige und geschmackvolle Kleidung oder auch selbst gegen den Wechsel der Mode an sich einzuwenden hat, ebenso entschieden und bedingungslos muß sie die gegenwärtig herrschenden Modeunsitten mit ihrer tendenziösen Entblößung oder Herausstellung des Körpers, weil sie letzten Endes einer zynischen heidnischen Lebensauffassung ihren Ursprung verdanken und auf Reizung geschlechtlicher Sinnlichkeit berechnet sind, verwerfen und mit Abscheu ablehnen." Zumal im Heiligtum und vollends am Tisch des Herrn haben Frauen in durchaus ernster und ehrbarer Kleidung zu erscheinen. „Aufgabe des katholischen Volksteils ist es, nicht nur die schlechte Mode zu bekämpfen, sondern sich nachdrücklich um die Schaffung und Einführung einer gediegenen und schönen Frauenkleidung zu bemühen."[12]

216. Die Wohnung. Neben der Nahrung ist die Wohnung von höchster Bedeutung unter den Lebensgütern. Sie dient, abgesehen von dem Zweck der Repräsentation für die Stände, dem physischen und sittlichen Schutze des Menschen, vor allem soll sie ein sittlich geordnetes Familienleben ermög-

[11] Ep. 52, 9. Augustinus, De serm. Dom. in monte 2, 12, 41.

[12] Aus den „Leitsätzen und Weisungen" der deutschen Bischöfe, Januar 1925.

lichen. Die Statistik zeigt deutlich, wie wichtig die Wohnungsverhältnisse sind, was Gesundheit, Sittlichkeit sowie den Übelstand des Geburtenrückgangs betrifft. Durch Wohnungselend, Schlafgängerwesen und Wirtshausbesuch wird der Entsittlichung der ärmeren Klassen Vorschub geleistet; statt daß Raum für Kinder geschaffen würde, muß oft der gänzlich ungenügende Raum, infolge des Wohnungsmassenelends in den Großstädten, noch mit Untermietern geteilt werden, so daß vielfach Schamhaftigkeit und Keuschheit und zugleich Sittlichkeit und Religiosität überhaupt aufs äußerste gefährdet sind. In gesundheitlicher Beziehung sei erinnert an die Wohnungskrankheit, die Tuberkulose. Dazu in sozialer Hinsicht die Radikalisierung großer Massen infolge enger, primitiver Verhältnisse. Handelt es sich bei dieser Wohnungsnot um eine internationale Erscheinung, die den Kulturvölkern gemeinsam ist, so ist sie zur Zeit besonders groß in Deutschland, teils im Zusammenhang mit dessen Industrialisierung, teils wegen der langen Unterbrechung der Bautätigkeit durch den Weltkrieg, wegen der Rückwanderung aus den abgetretenen Gebieten und aus andern Gründen.

Daß zur Linderung der Wohnungsnot alle Berufenen und Interessierten mit Einschluß von Staat und Gemeinde, zusammenwirken und alle legalen Mittel angewendet werden müssen, versteht sich für den christlich Denkenden von selbst. Nicht die Mietskaserne, sondern der Siedlungsbau ist jedoch anzustreben; möglichst vielen Arbeiterfamilien sollte eine eigene Heimstätte mit Garten verschafft werden, der enge Zusammenhang des Privateigentums mit Kultur, mit Gesittung und Vaterlandsliebe würde sich bald deutlich bemerkbar machen; sobald der Arbeiter etwas Grund und Boden und Vermögen sein eigen nennt, hört er auf, radikal und der Gesellschaft gefährlich zu sein.[13] Am besten würde eine systematische Ausbürgerung von Arbeitern in der Großstadt erfolgen, so daß sie zwar in der Großstadt arbeiten, jedoch an der Peripherie, in den Außenbezirken wohnen, damit müßte sich naturgemäß die ungeteilte Arbeitszeit und eine entsprechende soziale Verkehrspolitik verbinden. Zur privaten Tätigkeit von seiten der Arbeitgeber durch Begründung von Arbeiterkolonien, von seiten der Arbeiter, die sich zu Arbeiterbauvereinen zusammenschließen, von seiten caritativer Baugenossenschaften in den Gemeinden, muß das Eingreifen des Staates kommen, der die Gemeinden zu entsprechender Hilfeleistung und Fürsorge verpflichtet, sowie durch Regelung der Wohnungsaufsicht, durch Anordnung der Gewährung von Kinderrenten und Mietzuschüssen sich ins Mittel legt. Etwaigem Mißbrauch müßte durch entsprechende Maßregeln begegnet werden. So machen die Arbeitgeber

[13] Vgl. über die Literatur zur Frage „Soziale Kultur" 1919, S. 146ff. 1923, S. 96f. Leo XIII., Enc. Rerum novarum, d. d. 15. Mai 1881.

geltend, nicht selten verkaufe der Arbeiter, in den Besitz eines Häuschens gelangt, dieses wieder, oder er eröffne eine Schankwirtschaft; um solches zu verhüten, müßten entsprechende Bestimmungen in den Miet- oder Kaufvertrag aufgenommen werden. Anderseits beschweren sich die Arbeiter über unwürdige Abhängigkeit, zumal wenn die Lösung des Arbeitsvertrages die des Mietvertrages zur Folge hat. Daß die Verwendung auch öffentlicher Mittel, besonders wenn es sich um Herstellung von Wohnungen für kinderreiche Familien handelt, keinem Bedenken unterliegt, ergibt sich aus der Beziehung solcher Fürsorge zum Gemeinwohl. Der Erwerb des erforderlichen Grund und Bodens hat jedoch auf legalem Weg, unter Vermeidung jeglichen sozialistischen Übergriffes, zu erfolgen, nur unter dieser Voraussetzung wird eine „Bodenreform" nicht mehr schaden als nützen. Natürlich ist der zur Linderung der Wohnungsnot erforderliche Grund und Boden der Bodenspekulation zu entziehen.

Die Wohnung nach Stand und Vermögen zu schmücken, ist nicht nur erlaubt, sondern, wie leicht zu erkennen, von weitreichender Bedeutung.

217. Die Erholung. Die Erholung ist für Körper und Geist notwendig, weil sie nur zu begrenzter Betätigung geschaffen sind. Die Erholung hat also eben der Betätigung, der Auffrischung der Kräfte zur Erfüllung der irdischen und überirdischen Aufgabe zu dienen.[14]

1. Die Erholung ist demgemäß zu regeln entsprechend ihrem Zweck, und zwar nach Art und Maß, zunächst durch die Vernunft, sodann gemäß den Normen der Offenbarung. Die Erholung ist somit zunächst durch die Vernunft zu regeln; den betreffenden Habitus, die betreffende Tugend, sofern es sich dabei um die Regelung des Spieltriebes handelt, nennt Aristoteles und, ihm folgend, Thomas von Aquin „Eutrapelia" (S. th. 1, 2, q. 60, a. 5 obi. 4),[15] sie gehört zur Tugend der Sittsamkeit (Nr. 128 und 221, 2). Damit ist gegeben, daß die Erholung an sich vom sittlichen Standpunkt aus einwandfrei sein muß, daß sie dem sittlichen Ernst nicht widersprechen darf und daß sie nach Person, Zeit und Ort angemessen sein soll (S. th. 2, 2, q. 168, a. 2). Speziell das Maß der Erholung bestimmt sich auf Grund der Eigenart der Erholung als eines Mittels oder Mittelgutes, das also nicht Selbstzweck ist. Näherhin liegt das rechte Maß der körperlichen Ruhe zwischen übertriebener Härte und Bequemlichkeit, das der geistigen zwischen Vergnügungssucht und Morosität, die, anstatt zur Freude anderer beizutragen, sie ihnen verdirbt. Leibliche und geistige Erholung sind übrigens insofern verknüpft, als die eine die andere zu fördern geeignet ist. Nach den Normen der vom

[14] Vgl. Aristoteles, Nik. Eth. 10, 6.
[15] Nik. Eth. 4, 14.

Glauben erleuchteten Vernunft ist die Erholung durch Beziehung auf das letzte Ziel zu regeln und zu vergeistigen, daher die Sitte des Morgen- und Abendgebetes, der Stoßgebete und die Empfehlung der Erneuerung der guten Meinung.

2. Die der Erholung dienenden Mittel sind zum Teil mehr sinnlicher, zum Teil mehr geistiger Art; vielfach gehören sie dem geselligen Verkehre zu.

a. Kunst- und Zufallspiele. Sie werden sündhaft, wenn die Gewinnabsicht oder die Leidenschaft hervortritt. Eben aus diesem Grunde sind die reinen Glückspiele, die Hazardspiele, gewöhnlich nicht einwandfrei, unter Umständen werden sie wegen der Folgen schwer sündhaft.

b. Tänze können als erlaubt nur gelten, wenn sie weder an sich noch nach den Umständen, wobei besonders die Forderung ehrbarer Kleidung sowie die Forderung genügender Aufsicht in Betracht kommt, noch nach der Individualität tadelnswert sind; in der letzten Hinsicht müssen unreine Absicht und nächste Gefahr der Sünde infolge besonderer Erregbarkeit ausgeschlossen sein (Nr. 168, 1). „Moderne Tänze, die — fast alle von übelster Herkunft — die Sittsamkeit und Schamhaftigkeit bedrohen, dürfen unter keinen Umständen, auch nicht in angeblich verfeinerter Form, länger geduldet werden."[16]

c. Den Leibesübungen ist außer dem hygienischen ein erzieherischer und in gewissem Sinne auch sittlicher Wert unter ganz bestimmten Voraussetzungen nicht abzusprechen. Vor allem müssen verwerfliche Motive wie die Eitelkeit, der Ehrgeiz, Höchstleistungen zu erzielen, die ungeordnete Sinnlichkeit ausgeschlossen sein. Ferner ist das vernünftige Maß einzuhalten und hat man schlimme Folgen wie sinnliche Aufregung, Verweichlichung, Verrohung, Ausschweifungen, Pflichtverletzungen, Vernachlässigung der religiösen Pflichten zu vermeiden (vgl. I Tim. 4, 8). Stets bleibt als Ziel das „Mens sana in corpore sano" bestehen, maßgebend ist stets der Zweck, den Körper zum tüchtigen Organ der Seele zu machen, niemals darf die Schamhaftigkeit verletzt werden. Daher muß das Turnen nach Geschlechtern getrennt erfolgen, der Turnunterricht von Mädchen darf nur von Lehrkräften desselben Geschlechtes erteilt werden. Durch die Turnkleidung darf das Schamgefühl nicht verletzt werden. Nacktübungen wären eine verbrecherische Untergrabung der Schamhaftigkeit. „Für die Mädchen ist jede Turnkleidung abzulehnen, die die Körperformen aufdringlich betont oder sonst für weibliche Eigenart unangemessen ist." Mädchenturnen soll nur in Hallen oder auf Plätzen veranstaltet werden, wo die Öffentlichkeit ausgeschlossen ist. Schauturnen und Wettkämpfe von Mädchen und Frauen sind unzulässig, weil sie zu unweiblicher

[16] Katholische Leitsätze und Weisungen der deutschen Bischöfe, Januar 1925.

Art führen. Dieselben Gesichtspunkte sind in erhöhtem Maße für das Baden und Schwimmen maßgebend.[17]

d. Zu den mehr geistigen Erholungen, also den Vergnügungen, sind die ästhetischen, durch die Natur und die Kunst gebotenen, zu rechnen. Was die unschuldigen Freuden, die sich in der Natur bieten, anbelangt, so nennt die „Nachfolge Christi" sinnig jegliches Geschöpf einen Spiegel des Lebens und ein Buch heiliger Lehre, speculum vitae et liber sanctae disciplinae, kein Geschöpf ist so klein und so gering, daß es nicht die Güte Gottes darstellte.[18]

Wenn in diesem Zusammenhang von der Kunst die Rede ist, so kommt sie zunächst als der Erholung dienendes Mittel in Betracht, jedoch legt es sich nahe, die Erörterung nicht einseitig auf diesen Gesichtspunkt zu beschränken. Die Kunst hat als eigentümliches Gebiet das Reich des Schönen. Nach christlicher Auffassung ist aufs entschiedenste die praktische Verirrung einer modernen fleischlich gerichteten Kunst abzulehnen, die ohne jede Rücksicht auf seelische Gefahr und Schädigung den Körper und die Sinnlichkeit verherrlicht, eine Kunst, die aus dem moralischen Sumpf stammt und in den moralischen Sumpf führt. Nicht viel günstiger kann das Urteil über den theoretischen Grundsatz L'art pour l'art lauten, wonach die Kunst von dem Sittengesetz und womöglich überhaupt von letzten tragenden Ideen emanzipiert sein soll, ein theoretischer Standpunkt, der natürlich in den eben angedeuteten praktischen überzugehen pflegt. In Wahrheit ist die Kunst nicht Selbstzweck. „Die Kunst muß sittlich sein, und wenn sie es nicht ist, verliert sie von selbst das Recht, zu bestehen; denn die wahre Kunst beruht doch gerade auf höchster Sittlichkeit, wenn sie berufen ist, das menschliche Fühlen aus dem dumpfen Triebleben des Begehrens zu einer dem Menschengeist angemessenen Form zu erheben" (Hans Thoma). Zum Wesen des Schönen, erklärt Thomas von Aquin, ausgehend von einem Wort des Pseudodionysius, gehört leuchtende Klarheit und Harmonie,[19] das Sittliche ist daher das geistig Schöne, denn sittlich ist, was mit der Vernunft harmoniert und Ehre verleiht (S. th. 2, 2, q. 145, a. 2). Das Schöne ist nach Thomas identisch mit dem Guten, nur die Betrachtungsweise, die ratio ist verschieden: gut ist das Begehrenswerte, das dem Begehren gefällt, schön ist das, was dem Auge oder Ohr gefällt, bonum dicitur id, quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicitur id, cuius ipsa apprehensio placet; bei dem Schönen tritt also zum Guten noch hinzu eine bestimmte Beziehung zur Erkenntniskraft (S. th. 1, 2, q. 27, a. 1 ad 3). Gewiß, die Kunst hat es mit dem Schönen und Häßlichen, die Moral

[17] Katholische Leitsätze und Weisungen, Januar 1925.

[18] Imit. Christi 2, 4.

[19] Vgl. Augustinus, De vera relig. 39, 52. Ep. 18.

mit dem Guten und dem Bösen zu tun, die Kunst hat also ihr eigenes Formalprinzip und eine gewisse Selbständigkeit, aber die Entscheidung über das Schöne fällt im menschlichen Geiste: tritt das von der Kunst Dargestellte in Widerspruch mit den sittlichen Ideen, dann ist die dem Schönen wesentliche Harmonie zerstört. Die Kunst hat daher das Gute im Gewand des Schönen darzustellen, sie hat zu erfreuen, den ethisch so wichtigen ästhetischen Sinn zu bilden und veredelnd auf das menschliche Gemüt einzuwirken; bereits Aristoteles fordert, daß die Künste eine reinigende, eine über die Sinnlichkeit erhebende Wirkung hervorbringen sollen;[20] hat so die profane Kunst den Zweck der natürlichen Verklärung, so die kirchliche Kunst den der übernatürlichen Verklärung. Die Kunst soll nicht moralisieren, aber moralisch muß sie sein (s. Nr. 2); der Künstler muß überzeugt sein, daß die Schönheit Abglanz ewiger Harmonie und Klarheit ist, wie die Wahrheit Licht vom ewigen Lichte. Besondere Gewissenhaftigkeit und Vorsicht wird, im Gegensatz zu weit verbreiteter moderner Gewissenlosigkeit, erfordert bei Darstellung des Nackten, da dessen Anblick, so wie die Menschen nun einmal seit dem Sündenfalle sind, regelmäßig andere als erhebende edle Gefühle wachzurufen pflegt; meist entspringt die Vorliebe für Darstellung des Nackten wenig lauteren und rühmlichen Stimmungen und Motiven, regelmäßig dient der Kult des Nackten dem Geldinteresse; damit soll jedoch nicht geleugnet werden, daß es eine künstlerisch verklärte Darstellung des Nackten in Ausnahmefällen geben kann. Der Einwand: „dem Reinen ist alles rein" (vgl. Tit. 1, 15) rechtfertigt das Treiben gewisser Vertreter einer „Fleisch gewordenen" Kunst keineswegs, denn die Zahl der zu vollkommener Selbstbeherrschung gelangten Menschen ist verschwindend klein und auf christlich Denkende beschränkt, und im übrigen berechtigt das Wort des Apostels natürlich nicht dazu, Anstößiges darzustellen, auch will nicht gesagt sein, daß der Reine reinen ästhetischen Genuß am Anstößigen empfinde.[21] „Wieviele Anreizungen zur Sünde und verderbliche Lockungen gibt es, wir denken an die Theater mit ihren gottlosen und sittenlosen Aufführungen, an Bücher und Tagesblätter, nur geschrieben, um die Tugend zu verhöhnen und das Laster zu beschönigen, ja die Künste selbst, zur Verschönerung des Lebens und zu edlem Genuß erfunden, werden zum niedrigen Dienst der Sinnlichkeit herabgewürdigt," so Leo XIII. mit Recht.[22]

[20] Pol. 8, 6.

[21] Sertillanges, Kunst und Moral, 1905. Thode, Kunst und Sittlichkeit, 1906. Wurm, Moral und bildende Kunst, 1909. Fr. Wagner, Kunst und Moral, 1917.

[22] Enc. Exeunte anno, d. d. 25. 12. 1888.

Was speziell das Theater betrifft, so ist sowohl die moderne materialistische Entwürdigung des Theaters, wobei der Begehrlichkeit und dem finanziellen Gesichtspunkt, nicht aber dem Sittengesetz Rechnung getragen wird, als auch die rigoristische Verwerfung des Theaters seitens der Kalvinisten, Puritaner, Jansenisten, seitens eines Mariana und Bossuet, abzulehnen. Nicht auf gleiche Stufe mit der Verwerfung durch die erwähnten Sekten ist die Bekämpfung des Theaters durch die Kirche zur Zeit der Anfänge des Christentums zu setzen, denn hier ist die Verquickung mit dem Götzendienst und mit heidnischer Unsittlichkeit in Betracht zu ziehen. Ferner ist abzulehnen die einseitige idealistische Erhebung des Theaters zur „moralischen Anstalt", dazu berufen, die Menschen zu bessern (Schiller) oder gar die Religion zu ersetzen und eine neue Sittlichkeit einzuführen. Vielmehr ist darin eine der ästhetischen Bildung und dem Kunstgenuß, der Erholung und dem Vergnügen dienende, berechtigte Einrichtung zu sehen (S. th. 2, 2, q. 168, a. 3 ad 3). Reinen Genuß kann es aber, gleich der Kunst überhaupt, nur bieten, wenn natürliches Sittengesetz und christliche Weltanschauung respektiert werden. Beachtet man diese Richtlinien, so wird das Theater sicherlich auch zur sittlichen Bildung das Seine beitragen, ein freilich, wie bereits angedeutet, in der Gegenwart, nicht zuletzt unter dem Einfluß des geschäftlichen Interesses, vernachlässigter Gesichtspunkt; nach französischem Vorbild wird vielmehr der Ehebruch verherrlicht, man spekuliert auf die niederen Triebe im Menschen und scheut sich nicht, den ernster gerichteten Künstler herabzuwürdigen; ähnlich verhält es sich beim Lichtspieltheater. Schwer sündhaft wäre der Besuch des Theaters, wenn die Moral durch ein Stück in bedeutendem Maße verletzt würde, bei weniger starken Verstößen gegen Moral und Religion kann der Besuch, genügenden Grund vorausgesetzt (zu befürchtender Streit mit dem den Besuch fordernden Ehemann und dergleichen, vgl. Nr. 46, 3, e), erlaubt sein, falls die Gefahr schweren Ärgernisses und heftige Erregung infolge besonderer Erregbarkeit mit nächster Gefahr der Zustimmung ausgeschlossen ist (S. th. 2, 2, q. 167, a. 2 ad 2). Mit Rücksicht auf seinen Stand hat der Geistliche hinsichtlich des Theaterbesuches besonders vorsichtig zu sein (C. c. 140).

Eine Besserung des Theaterwesens herbeizuführen, genügen Abwehr und Fernbleiben nicht. Die angedeuteten Mißstände machen es nötig, unter anderem den Gedanken der Theatervereine, auch interkonfessioneller, zu fördern, die Kritik in katholischen Blättern zu beachten, der Lektüre einer sittengefährlichen Presse entgegenzutreten, die Gesetzgebung zu beeinflussen. Überwachungsmaßregeln, vernünftig durchgeführt, tun wahrer Kunst keinerlei Eintrag.

Das Lichtspieltheater könnte für die Volksbildung nicht Geringes leisten, bedroht sie aber tatsächlich, auch jetzt noch oft genug, trotz Lichtspielgesetz (1920), in erheblichem Maße. Ähnliches gilt leider trotz „Kulturbeirat" und Aufsicht von Reich und Land vielfach auch vom Rundfunk. Solange der Sinnlichkeit unter dem Deckmantel der Kunst („leichte Kunst") große Zugeständnisse gemacht, Autorität, Religion und Gemeinwohl mißachtet werden, ist an wesentliche Besserung nicht zu denken; statt das Volk zu erziehen, läßt man sich häufig von niederen Begehren eines wenig hochstehenden Volksteils bei den Darbietungen in maßgebender Weise beeinflussen.

Auf Grund der Landesgesetze soll auch gegen unsaubere und verrohende Schaustellungen und Schaubühnen usw. energisch eingeschritten, ebenso der Verbreitung unsittlicher Postkarten und deren Ausstellung in Schaufenstern entgegengetreten werden. Auf Grund reichsgesetzlicher Regelung (1926) sodann soll die Schund- und Schmutzliteratur bekämpft werden; gemeint ist eine in erschreckendem Maße verbreitete Literatur, geeignet, in sittlicher Hinsicht unheilvoll, zumal auf die Jugend, einzuwirken. Im Jahr 1922 sollen in Deutschland siebzig Prozent des Papieres für Schundliteratur verwendet worden sein, und selbst viele angesehene Geschäfte sollen sich insgeheim mit dem Vertrieb solcher Erzeugnisse abgeben, weil sie am meisten verlangt werden. Doch reicht die Einrichtung von einigen Reichsprüfestellen sowenig wie beim Lichtspieltheater aus. Repressive Maßregeln allein genügen freilich überhaupt nicht, dazu muß positive Bildungsarbeit treten, die aber allein ebensowenig genügen würde. Erinnert sei an Unternehmen wie die „Deutsche Jugendbücherei" und der „Literarische Ratgeber der Bücherwelt" (Bonn) oder der Borromäusverein. Klerus, Vereine, Presse, Kommunalbehörden und Polizei haben zur Bekämpfung der Schundliteratur zusammenzuwirken.

218. Wiederherstellung der gestörten Gesundheit. Die pflichtmäßige Sorge für Leib und Leben schließt auch die Forderung in sich, zur Wiederherstellung der gestörten Gesundheit die nötigen Mittel in Anwendung zu bringen, ist doch die Gesundheit ein hohes Gut.[23] Der Glaube an Gottes Vorsehung macht dies nicht überflüssig, sondern setzt voraus, daß man das Seinige nach bestem Wissen und Gewissen tue. Eine Pflicht kann jedoch nicht festgestellt werden, wenn außerordentliche Mittel und Kosten in Frage kommen, was von Fall zu Fall nach klugem Ermessen zu entscheiden ist. Ähnlich angesichts besonders gefährlicher oder schmerzlicher Operation, wofern nicht die Rücksicht auf das Wohl der Familie oder das Gemeinwohl das Opfer erheischt; auch die Wahrung der Schamhaftigkeit darf für Frauenspersonen maßgebend sein. Der christlich Gesinnte gebraucht aber nicht nur

[23] Vgl. Imit. Christi 1, 23: Multa bona potes operari, dum sanus es.

die erforderlichen natürlichen Mittel, sondern nimmt zugleich seine Zuflucht zum himmlischen Arzt (Cat. Rom. 4, 16, 4 f.), betrachtet die Krankheit als Prüfung und Gelegenheit, um die Tugend der Geduld (s. Nr. 127) und der Buße zu üben, und wird, wenn Gefahr besteht, nicht säumen, sich auf den Gang in die Ewigkeit vorzubereiten. Wiederhergestellt wird er Gott den schuldigen Dank durch Wort und Tat abstatten.

219. Der Luxus. Der Luxus, den man kurz und bezeichnend als cultus effusior, als über das gewöhnliche Maß hinausgehende Leibespflege bestimmen kann, besteht in einem die sonst üblichen und angemessenen Aufwendungen überschreitenden Mehraufwand besonders zu repräsentativem Zwecke. Das Christentum verwirft den Luxus nicht grundsätzlich, vielmehr haben die christlichen Schriftsteller vielfach schon im Altertum den Luxus in gewissem Umfang und unter gewissen Voraussetzungen als berechtigt anerkannt. So hat Klemens von Alexandrien den Luxus im wesentlichen verständig und trotz heidnischer Unsitte ohne größeres Vorurteil gewürdigt,[24] noch mehr der heilige Augustinus, der den Reichen gerne einen Mehraufwand im Sinne des Luxus zugestehen will, wenn sie nur des Armen mit kleiner Gabe gedenken.[25] Ja der heilige Thomas betrachtet die geordnete Prachtliebe, die magnificentia (Nr. 127), geradezu als Tugend, und nach dem Vorgang des Aristoteles denkt er dabei nicht nur an außerordentliche Aufwendungen zur Ehre Gottes und im Interesse des Gemeinwohles, wenngleich diese Gesichtspunkte an erster Stelle stehen, sondern sekundär auch an eine Generosität, die bei besonderen privaten Anlässen entsprechend großen Aufwand macht (In Eth. 4, 5, lect. 7, e. S. th. 2, 2, q. 134, a. 1 ad 3). Den Gegensatz dazu bilden Engherzigkeit und anderseits die Prunksucht, die parvificentia und die sumptuositas (In Eth. 4, 4, lect. 6, e. S. th. 2, 2, q. 135, a. 2).

Unter normalen Verhältnissen wird man den Luxus im Sinne eines standesgemäßen Mehraufwandes für vernünftige Zwecke als erlaubt ansehen müssen, zumal wenn damit eine Förderung volkswirtschaftlicher und sozialer Interessen sich verbindet. Dagegen kann der Luxus sündhaft werden nach Zweck, Maß und Motiv. Sündhaft sind Aufwendungen, die als zwecklos bezeichnet werden müssen, Aufwendungen, die über Stand und Vermögen hinausgehen und mit dem Geiste christlicher Bescheidenheit nicht vereinbar sind oder die das Gebot der Rücksichtnahme auf andere verletzen, ebenso sind sündhaft Aufwendungen, die auf Motive wie Eitelkeit, Ostentation oder Fleischeslust und Genußsucht zurückgehen. Doch ist dies nicht so zu verstehen, als könnten etwa nur die Reichen und Wohlhabenden durch unvernünftigen Luxus sich

[24] Paed. 3, 11, 53 u. ö.

[25] Vgl. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, S. 173 f.

versündigen; die entwickelten Grundsätze gelten auch analog für das einfache Volk, den Arbeiter usw., auch hier kann man von sündhaftem Luxus sprechen, wenn der Arbeitslohn zu Genuß und Vergnügen vergeudet, wenn aus Genußsucht übertriebener und unvernünftiger Aufwand gemacht wird. Die Sündhaftigkeit richtet sich hauptsächlich nach den Fehlern und Folgen, die sich aus dem verwerflichen Luxus ergeben. Verwerflich ist nämlich solcher Mißbrauch der Erdengüter besonders wegen der wirtschaftlichen, sozialen und sittlichen Folgen, die der unvernünftige Luxus herbeiführt: die Produktion des Notwendigen und allgemein Nützlichen leidet not, die Produktion wird in falsche Bahnen geleitet, in sozialer Hinsicht werden die Klassengegensätze verschärft, namentlich wenn noch Hartherzigkeit zum Luxus der Reichen hinzukommt, in moralischer Hinsicht wird der sittliche Charakter des einzelnen gefährdet und korrumpiert, nämlich durch Weichlichkeit, Üppigkeit, Hochmut und andere Fehler, und überdies wirkt, in sozialethischer Hinsicht, das schlechte Beispiel der höheren Klassen ansteckend auf die niederen ein.[26]

Vom christlichen Standpunkt aus ist die doppelte Forderung zu erheben, einmal, daß aller unvernünftige Luxus zu vermeiden ist, sodann, daß die sittlichen Gefahren des an sich nicht verwerflichen, nach den Umständen berechtigten Luxus durch eine christlich gefestigte Persönlichkeit zu überwinden sind. Andernfalls gilt vom Luxus nichts anderes als vom Mammon überhaupt.

220. Benützung der Tierwelt.

1. Subjekt von Rechten kann nur eine Person sein (Nr. 35) und zwar auf Grund einer höheren Ordnung, sofern nämlich jedes Recht auf eine Pflicht gegen Gott zurückzuführen ist. Daher besitzt das Tier keinerlei Recht; die Tierwelt ist dem Menschen lediglich als Mittel zum Zweck übergeben worden, so daß er sie zu jedem beliebigen vernünftigen Zweck verwenden darf (Gen. 1, 26 ff. 9, 3. Ps. 8, 8 f.), die Tiere haben dem Nutzen des Menschen zu dienen, in usum hominis ordinantur (C. gent. 3, 112). Freilich darf von dem angedeuteten Recht des Menschen, die Tierwelt zu den eigenen Zwecken zu gebrauchen, kein willkürlicher Gebrauch gemacht werden. Wie der ganzen Schöpfung, so besteht auch dem Tiere gegenüber, als Pflicht gegen Gott, nicht etwa gegen das Tier selbst, eine Pflicht der Schonung. Dazu kommt, da es sich um Geschöpfe handelt, die zwar nicht mit einer vernünftigen Natur, aber doch mit sinnlichem Erkennen und Begehren, also mit Empfindung ausgestattet sind, eine Pflicht des natürlichen Mitgefühles, wozu die Heilige Schrift mit ihrer sinnigen und gefühlvollen Betrachtungsweise und ihrer direkten oder indirekten Empfehlung der Schonung der Tiere die beste Anleitung gibt (Ps. 103, 15 ff. 146, 9. Jon. 4, 11. Matth. 6, 26 u. ö.).

[26] A. Koch, Wesen und Bedeutung des Luxus, 1914.

2. Jegliche vernünftige Art des Gebrauches der Tierwelt ist somit zulässig, mag es sich um den Nutzen oder die Unterhaltung des Menschen handeln, um Benützung zu Arbeitsleistungen, zur Ernährung des Menschen (S. th. 2, 2, q. 64, a. 1. Nr. 214, 1) und zu anderen vernunftgemäßen Zwecken. Deshalb ist auch die Vivisektion erlaubt, der wissenschaftliche Versuch am lebenden Tier zu anatomisch-physiologischen oder pathologischen Beobachtungen.[27] Nur ist zu fordern, daß jegliche Tierquälerei vermieden und das Experiment eingeschränkt werde auf Versuche, die nach dem Urteil von berufener Seite notwendig und ohne Schädigung der Heilkunde nicht zu entbehren sind. Ferner ist zu fordern, daß die Experimente nur innerhalb der Fachkreise an den staatlichen hygienischen und medizinischen Instituten vorgenommen werden dürfen. Unter diesen Voraussetzungen kann die Zulässigkeit der Vivisektion nicht bestritten werden, man müßte es denn vorziehen, die Experimente an den kranken Menschen, statt an den Tieren machen zu lassen.

3. Sündhaft ist es nach natürlichem und göttlichem Gesetze, Tiere grundlos zu töten oder sie zu quälen. Die Sünde der Tierquälerei besteht darin, daß dem Tiere ohne Zweck oder über das von dem vernünftigen Zweck geforderte Maß hinaus Schmerzen bereitet werden. Verwerflich ist solche Quälerei, abgesehen von den bereits erwähnten Gesichtspunkten (Nr. 220, 1), schon deshalb, weil sich die gegen Tiere geübte Grausamkeit, wie psychologisch leicht zu verstehen ist, hernach auch gegen Menschen zu richten pflegt (C. gent. 3, 112. Vgl. I Kor. 9, 9 u. ö.). Tiere schützen, heißt daher Menschen nützen. Aus diesem Grunde sind die Bestrebungen der Tierschutzvereine durchaus zu billigen, sofern nur unchristliche Ideen vermieden werden, dazu hat man die Anschauung zu rechnen, als wäre das Tier Träger von Rechten oder als bestünde gegen die Tiere selbst die Pflicht der wohlwollenden Liebe, und dergleichen Irrtümer. Ebenso dürfen nicht sentimentale Gefühle gepflegt und begünstigt werden; denn gleich der Tierquälerei ist übertriebene Fürsorge, sentimentale Zärtlichkeit, luxuriöse Pflege verwerflich, vollends, wenn solche Fürsorge und Pflege heidnischem Tierkult nahe käme oder mit Verletzung der Nächstenliebe verbunden wäre.

221. Die sich anschließenden Tugenden. Die Tugenden, die aus der sittlich geregelten Leibespflege erwachsen, sind außer der Mäßigkeit (Nr. 214, 3) die Reinlichkeit und die Sittsamkeit.

1. Die Reinlichkeit des Leibes, der Kleidung und der Wohnung. Die Reinlichkeit entspricht und entspringt nicht etwa nur konventioneller Sitte, sie

[27] Heidenhain, Die Vivisektion im Dienste der Heilkunde, 1879. Flesch, Antivivisektionsbewegung, 1900. Ders.: Der Tierschutz in der Medizin und seine Gegner, 1901. E. Harnack, Tierschutz und Vivisektion, 1906.

wird, sittlich veredelt, zur Tugend, deren Gegensatz einerseits die Selbstvernachlässigung und anderseits die Putzsucht bildet. Die moralische Bedeutung der Sittlichkeit wird einleuchtend, wenn man bedenkt, daß die Reinlichkeit Voraussetzung der Gesundheit, erste Stufe der Kultur, naturgemäßer und sinnvoller Ausdruck oder Symbol der inneren Reinheit ist, daß umgekehrt deren Vernachlässigung als solche der eigenen Person und als Verletzung der im Verkehr mit andern schuldigen Rücksicht erscheint.

Man kann nicht, um diese Würdigung der Reinlichkeit durch die katholische Moral zu verkleinern, auf die Lebensweise einzelner christlicher Aszeten verweisen, denn ihr Verhalten ist im Sinne der Reaktion gegen eine üppige und verweichlichte fleischliche Kultur aufzufassen. Jedenfalls hat die Kirche selbst gegen eine vernünftige äußere Kultur nie Einspruch erhoben, vielmehr hat sie diese begünstigt, man denke an die religiösen Stiftungen von Freibädern für Arme im Mittelalter; die Kirche tritt nur der Weichlichkeit und Schamlosigkeit entgegen, wozu übertriebene Körperpflege leicht führt; überdies ist an die Feststellung des Papstes Nikolaus I. zu erinnern, wonach Bäder zur Pflege der Üppigkeit nie, zu notwendiger Körperpflege stets erlaubt sind.[28]

2. Die Sittsamkeit. Die Sittsamkeit (modestia, S. th. 2, 2, q. 120, a. 2 ad 3. q. 168, a. 1. q. 169, a. 1. 1, 2, q. 70, a. 3. Nr. 215 und 217) beachtet das rechte Maß in der äußeren Haltung, im äußeren Auftreten, in Wort und Tat; sie bekundet sich in Meidung jeglichen Extrems, sowohl der zu geringen äußeren Sorgfalt wie auch allen eitlen Prunkes, aller Weichlichkeit und Übertreibung (vgl. Nr. 215, 2). Ferner gehört zur Eigenart der Sittsamkeit, daß sie den natürlichen Anstand oder den Takt, das feine Gefühl für das, was sich hier und jetzt schickt, sowie den „guten Ton" oder die gesellschaftlichen Formen und Sitten zu wahren weiß; diese Formen wechseln nach Ort und Zeit, sie haben jedoch in den wesentlichen Forderungen des natürlichen Anstandes die bleibende Grundlage. Ihre tiefste Begründung erhalten die Forderungen der Sittsamkeit, des natürlichen Anstandes und Taktes in der christlichen Auffassung des Leibes als Tempels des Heiligen Geistes, in den Geboten der Demut, der Nächstenliebe, der Ehrfurcht vor den Vorgesetzten, des Gehorsams und in anderen christlichen Normen; die reinste Quelle des feinen Taktes ist also wahre Herzensbildung in christlichem Sinne (vgl. Spr. 22, 1). Die Pflicht der Sittsamkeit ergibt sich aus der Pflicht der Selbstzucht und aus der pflichtmäßigen Rücksicht auf andere; daher die Mahnung des Apostels: unusquisque proximo suo placeat in bonum in aedificationem (Röm. 15, 2. Phil. 4, 5). Was den Geltungsbereich der Pflicht der Sittsamkeit betrifft, so sind deren Grundforderungen, weil im natürlichen Sittengesetz mitenthalten,

[28] Responsa ad consulta Bulgarorum, n. 6 (Mansi, Conc. Coll. 15, 405).

gleichmäßig für alle verbindlich, anders ist zu urteilen über die abgeleiteten näheren Regeln, so kann hinsichtlich des Besuches von Schauspielen nicht für alle dasselbe gelten, für Geistliche müssen hier strengere Forderungen aufgestellt werden als für Laien und wieder für Frauen in mancher Hinsicht strengere Forderungen als für Männer. Die Prüderie der „feinen Gesellschaft bedeutet oft nur schlecht verhüllte Lüsternheit,[29] doch wird die eben angedeutete Gesinnung nicht weniger oft bei jenen im Spiele sein, die alle entgegen sittenloser Ungebundenheit für das Sittengesetz Eintretenden mit wohlfeilem Spott bedenken.

Unter Sittsamkeit im engeren Sinne versteht man die Vermeidung dessen, was der eigenen Person oder andern in Haltung oder Kleidung Anlaß zu sinnlicher Erregung geben könnte; eine Tugend, die, wie früher festgestellt wurde, sich auf die Anfänge und Zeichen der Unkeuschheit, also auf einen Umstand der Keuschheit bezieht und jene Anfänge vermeiden läßt, weshalb sie als Begleiterin der Keuschheit erscheint (Nr. 128).[30]

§ 61. Sünden gegen Leib und Leben.

222. Der Selbstmord.[31] Man hat unter Selbstmord die freiwillige, eigenmächtige und absichtliche Vernichtung des eigenen Lebens zu verstehen. Nicht als Selbstmord ist daher die Tat Samsons (Richt. 16, 23 ff.) anzusehen, desgleichen nicht die Selbsttötung einiger Heiligen wie der heiligen Apollonia, sofern sie nämlich nach der Annahme eines heiligen Augustinus und Thomas von Aquin auf Antrieb des Heiligen Geistes, also nicht eigenmächtig handelten (S. th. 2, 2, q. 64, a. 5 ad 4).[32] Ferner ist vorausgesetzt, daß die Tat nicht nur freiwillig, sondern auch absichtlich geschieht (vgl. Nr. 223).

Die Vernichtung des eigenen Lebens im eben umschriebenen Sinne ist verwerflich aus individualethischem, sozialethischem und religiösem Grunde. Sie ist verwerflich als Gegensatz zum natürlichen Trieb der Selbsterhaltung, daher auch das Gefühl des Schauders beim Anblick der Leiche des Selbstmörders, sowie als Gegensatz zur christlichen Selbstliebe, wodurch ja die natürliche Neigung vollendet wird, denn man beraubt sich so nicht nur des zeitlichen Lebens, des höchsten irdischen Gutes, sondern zugleich des ewigen Lebens. Der Selbstmord stellt sich sodann dar als Unrecht oftmals gegen die

[29] Linsenmann, Lehrbuch, S. 277.

[30] Ambrosius, De off. 1, 18, 69.

[31] Inhofer, Der Selbstmord, 1886. Krose, Der Selbstmord im 19. Jahrhundert, 1906. Derselbe, Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit, 1906. B. Sailer, Über den Selbstmord, neue Ausgabe, 1906.

[32] Augustinus, De civ. Dei 1, 16 ff.

Familie und stets gegen die Gemeinschaft, der der einzelne als Glied verpflichtet ist (S. th. 2, 2, q. 59, a. 3 ad 2), so urteilt schon Aristoteles[33]; würde der Selbstmord für erlaubt angesehen, so wäre es ein Leichtes, sich drückenden Verpflichtungen zu entziehen, und so wäre beständige Unsicherheit im gesellschaftlichen Leben die Folge. Auf den Einwand, es gebe Existenzen, die für die Gesellschaft unnütz seien, ist vom christlichen Standpunkt aus zu entgegnen, daß, wer sich gegen Gott und die Gesellschaft verfehlte, die Pflicht hat, sein Unrecht nach Kräften wieder gutzumachen und das böse Beispiel durch offenkundige Sinnesänderung nach Möglichkeit auszugleichen. Vor allem aber bedeutet der Selbstmord einen Eingriff in Gottes Rechte, ein Unrecht gegen den souveränen Herrn über Leben und Tod, den Regenten der Welt, der die Geschicke des Menschen durch seine weise Vorsehung bestimmt (Deut. 32, 39. Röm. 14, 7 f.), gegen den souveränen Eigentümer des Leibes, worüber der Mensch nur gleichsam als Verwalter verfügen kann, gegen den alleinigen Richter, weshalb auch der irdische Herrscher sich nicht selbst töten und sich nicht in diesem Sinne richten darf (S. th. 2, 2, q. 64, a. 5). Bereits heidnische Philosophen wie Pythagoras[34] und Plato[35] haben den Selbstmord als Desertion und feiges Verlassen des angewiesenen Postens bezeichnet; nach christlicher Auffassung ist der Mensch zwar in gewissem Sinne Selbstzweck, sofern er nämlich nie lediglich Mittel zum Zwecke ist, aber in letzter Hinsicht hat sein Leben der Verherrlichung Gottes zu dienen, und er kann auch leidend diesen Zweck erfüllen, nach dem Beispiel seines Meisters, das für ihn wie sonst, so hier maßgebend sein muß. Nur Gott überblickt alle Umstände, nur er kann daher den richtigen Zeitpunkt des Todes für den Menschen bestimmen.

Unzweifelhaft ist nach dem Dargelegten der Selbstmord naturrechtlich verboten. Kurz formuliert Augustinus die naturrechtliche Begründung der Verwerflichkeit des Selbstmordes mit dem Satze: non occides, nec alterum, ergo nec te[36]; wenn freilich damit gesagt sein soll, daß der Dekalog den Selbstmord direkt verbiete, so wäre dies nicht ganz zutreffend; immerhin kann man, da er die ungerechte Tötung des anderen verbietet, mittels Schlusses a minori ad maius folgern: um so mehr muß die Selbsttötung verwehrt sein, weil man sich selbst am meisten lieben soll (S. th. 2, 2, q. 64, a. 5 ad 3).

Verboten ist jedoch der Selbstmord zudem durch das christliche Gesetz, auch abgesehen davon, daß das sittliche Naturgesetz durch das christliche

[33] Nik. Eth. 5, 15.

[34] Vgl. Cicero, De senect. 20.

[35] Phädon 62, b. Stoiker und Epikuräer dagegen erlaubten den Selbstmord.

[36] De civ. Dei 1, 20.

sanktioniert wird. Das Evangelium verbietet den Selbstmord in mittelbarer Weise. Um den Sachverhalt verständlich zu machen, sei erinnert an ein Wort des Aristoteles, das allerdings zunächst selbst einer Erklärung bedarf. „Recht in einem Sinne," so stellt er fest, „ist das, was vom Gesetz bezüglich jeder Tugend geboten ist, nun gebietet das Gesetz aber zum Beispiel nicht, sich selbst zu töten, was es aber nicht zu töten gebietet, das zu töten verbietet es."[37] Der Sinn dieser scheinbar dunklen Worte wird sofort klar, wenn man bedenkt, daß es unter besonderen Verhältnissen und Voraussetzungen im Interesse des Gemeinwohles gelegen sein könnte, daß etwa ein um sein Vaterland verdienter Mann sich selbst tötet, dessen Auslieferung vom Feinde unter Drohungen gefordert wird; da das Gesetz nirgends und niemals eine solche Handlungsweise vorschreibt, so geschieht es offenbar deshalb, weil der Selbstmord in sich verwerflich ist. Ganz analog kann man schließen: weil das Evangelium, trotz der vorausgesagten Verfolgungen und der sich hieraus ergebenden entsetzlichen Leiden, nicht nur körperlicher Art, man denke an edle Frauen und Jungfrauen und ihre heidnisch perversen Verfolger, niemals die Selbsttötung gebietet, so muß der Selbstmord in sich verwerflich sein; in der Tat stellt der geniale Augustinus fest: „Hat der Herr das nicht geboten, daß die Seinigen auf diese Weise aus dem Leben scheiden sollten, so ist klar, daß den Verehrern des wahren Gottes der Selbstmord nicht gestattet ist."[38] Vgl. Röm. 14, 7 ff.

Die Ursachen der zunehmenden Häufigkeit des Selbstmordes sind nicht nur im verschärften Kampfe ums Dasein und in der leichteren Erregbarkeit, sondern vor allem in schlimmer Suggestion, verschuldet besonders durch die moderne Literatur und das moderne Theater, und überhaupt in der durch den modernen Unglauben geschaffenen Geistesrichtung zu finden. Daß dieses Urteil berechtigt ist, zeigt die Tatsache der Seltenheit des Selbstmordes im christlichen Mittelalter. Deshalb ist auch die Behauptung, der Selbstmord sei nichts anderes als eine Krankheit, sehr oberflächlich.

Nicht berechtigt ist die Kritik Linsenmanns an der herkömmlichen theologischen Begründung der Verwerflichkeit des Selbstmordes. Der Hinweis darauf, daß der Selbstmord einen Eingriff in Gottes Recht bedeute, soll nach ihm voraussetzen, was erst zu beweisen wäre. Allein daß Gott als souveräner Eigentümer des Leibes, der Mensch daher nur als Verwalter zu gelten hat, kann vom christlichen Standpunkt aus nicht bestritten werden, ebensowenig die Feststellung, daß nur Gott alle Umstände überschaut und deshalb nur er den Augenblick des Todes zu bestimmen befugt ist. Daß sodann der Selbstmord eine Schädigung der Gesellschaft und nicht in vielen Fällen umgekehrt

[37] Nik. Eth. 5, 15. [38] De civ. Dei 1, 22.

ein Gewinn für sie sei, leuchtet nach Linsenmann erst ein, wenn erwiesen ist, daß der Selbstmord aus tieferen sittlichen Gründen unmoralisch sei. In Wahrheit ist nach dem oben Dargelegten offenkundig, daß der Selbstmord ein Unrecht gegen Gesellschaft und Familie bedeutet; tatsächlich leuchtet dies sogar dem Verteidiger des Selbstmords ein, wenn ein Selbstmörder sich seinen Verpflichtungen feig entzogen und jenen dadurch geschädigt hat. Die Unerlaubtheit des Selbstmordes soll sich nach Linsenmann zur Genüge aus den inneren unmoralischen Motiven ergeben, woraus er hervorgeht.[39] Die Motive pflegen allerdings vorwiegend unsittliche zu sein: Feigheit, falsche Ehrliebe, Augenlust, Fleischeslust, es sind regelmäßig Motive, wie sie eine unsittliche, veräußerlichte Kultur unter dem Einfluß des Unglaubens nahelegt. Sosehr der Hinweis auf die schlechten Motive die herkömmlichen Argumente unterstützen mag, ersetzen kann er diese nicht. Es wäre doch denkbar, daß ausnahmsweise einmal das Motiv, das zum Selbstmord bestimmt, ein edles wäre, somit ist es nicht möglich, mit Hilfe lediglich der Motive den Selbstmord als in sich verwerflich darzutun, der Selbstmord aber bleibt unter allen Umständen verwerflich, möchte das Motiv zufällig noch so edel gewesen sein.

Mit Recht bestraft deshalb die Kirche, und zwar nachweisbar seit dem Konzil von Orléans 533, den Selbstmord. Die Kirche versagt dem Selbstmörder das christliche Begräbnis, wenn die Tat mit Überlegung geschah und kein Zeichen der Reue gegeben wurde (C. c. 1240, § 1, n. 3); im Zweifel ist der Bischof zu befragen, falls dies nicht möglich ist, hat man im Sinne der Milde zu entscheiden, jedoch Ärgernis zu vermeiden (C. c. 1240, § 2).

223. Selbsttötung ohne den Charakter des Selbstmordes. Selbstmord liegt nur vor bei absichtlicher Selbsttötung; kein Selbstmord ist es also, wenn jemand per accidens, etwa infolge von Unvorsichtigkeit sich selbst tötet, ähnlich, wenn sich jemand, um der sicheren Todesgefahr, die augenblicklich droht, zu entgehen, in eine andere, zum Beispiel vom brennenden Schiff ins Meer stürzt. Hieher gehört auch der Fall des „indirekten Selbstmords", die Selbsttötung als voraussichtliche Folge einer Handlung oder Unterlassung, zum Beispiel als voraussichtliche Folge von Unmäßigkeit, ausschweifendem Leben, Leidenschaften, Überanstrengung und von ähnlichen Ursachen. Ist die betreffende Handlung an sich erlaubt, so würde sie durch die voraussichtliche üble Folge sündhaft, außer es bestünden kompensierende Gründe (Nr. 226, 2); ist die Handlung dagegen unerlaubt, so wird deren Sündhaftigkeit durch die voraussichtliche Folge gesteigert, jene Sünde wird qualifizierte Sünde, so die Unmäßigkeit als Ursache der Verkürzung des Lebens. Da Selbstmord nur bei freiwilliger Selbsttötung vorliegt, kann

[39] Linsenmann, Lehrbuch, S. 255 f.

desgleichen von Selbstmord nicht die Rede sein in Fällen des gestörten oder aufgehobenen Freiheitsgebrauchs; zu denken ist hier an Geisteskrankheiten, an die Zustände der amentia und quasi-amentia; Geistesstörung darf jedoch nicht nur auf Grund ärztlichen Gutachtens angenommen werden, sondern ebenso auf Grund glaubwürdigen Zeugnisses aus der Umgebung des Unglücklichen; man wird hier jedoch auch Fälle einbeziehen müssen, wobei die Selbsttötung in überwältigendem Affekt erfolgte, der nicht verschuldet war (vgl. C. c. 2206).

224. Irrige Auffassungen. Irrig ist die Annahme, wonach der Selbstmord stets als Krankheit aufzufassen und nicht zuzurechnen wäre; es lassen sich Fälle von Selbstmord nachweisen, von geistesgesunden Menschen auf Grund klarer Erwägung der Verhältnisse geplant und ausgeführt; die Erklärung, die Menschen täuschen sich eben, wenn sie auch noch sosehr glauben, sich der Gründe ihres Handelns bewußt zu sein, trifft selbstverständlich nur bei geistesgestörten Selbstmördern zu, setzt also voraus, was zu beweisen wäre, aber nicht bewiesen werden kann, weil die Tatsachen widersprechen; wollte man den Satz, die Menschen täuschen sich über ihre Motive, ganz allgemein aufstellen, so wäre es überhaupt nicht mehr möglich, eine Handlung zu beurteilen. Grundsätzlich ist also daran festzuhalten, daß Fälle schuldhaften Selbstmordes vorkommen, auch die Kirche hält an dieser Überzeugung fest, wie ihre gesetzlichen Bestimmungen zeigen. Daher ist es desgleichen verfehlt, Vorkommen und Häufigkeit des Selbstmordes auf allerdings noch nicht genügend erforschte „Gesetze" zurückführen zu wollen, das heißt mit einem noch gar nicht festgestellten Ergebnis wie mit einem sicheren Faktor rechnen, um den Selbstmörder zu entlasten; in Wirklichkeit läßt die Statistik nur gewisse Tendenzen erkennen: unter bestimmten Verhältnissen fallen soundsoviele der Versuchung zum Opfer, ohne daß aber dabei die freie Entscheidung einfach ausgeschlossen wäre, Tendenzen, die übrigens immer wieder durch den freien Willen durchkreuzt werden (Nr. 42, 2). Abzulehnen ist ferner die moderne Behauptung eines Rechtes auf den Tod; danach soll der Mensch einen Anspruch auf Erlösung aus unerträglichem Leben besitzen, und dieser Anspruch sollte rechtlich anerkannt werden; eine Auffassung, die mit der dargelegten christlichen Anschauungsweise unverträglich ist. Dasselbe gilt von der stoischen und modernen Meinung, die den Selbstmord als Beweis sittlicher Größe preist, unvereinbar freilich auch mit dem an erster Stelle erwähnten modernen Irrtum, als wäre der Selbstmord stets eine Krankheit. Immerhin kennt selbst Seneka, ein Vertreter der stoischen Lehre, ungenügende Gründe, causae frivolae, er verwirft also den Selbstmord unter gewissen Umständen. Auch mit dieser Einschränkung steht die Auffassung jedoch im Widerspruch schon mit den Tatsachen; in Wahrheit erweist sich der Selbstmord

Soeben ist erschienen:

Otto Schilling

Dr. Theol. et sc. pol., Professor an der Universität Tübingen:

Die Staats- und Soziallehre des Heiligen Thomas von Aquin

Zweite wesentlich vermehrte und verbesserte Auflage.

VIII, 352 S. gr. 8°. Brosch. Mk. 13.50, geb. Mk. 16.—.

Kurze Inhaltsübersicht: Einleitung / Die Naturrechtslehre / Die Staatslehre / Die Soziallehre / Fragen der Gesellschaftslehre, Ehe und Familie, Sozialgeschichtliche Würdigung der thomistischen Lehre / Literaturverzeichnis / Register.

Aufs eindringlichste hat Papst Leo XIII. den katholischen Vertretern der Wissenschaft eingeschärft, die Grundsätze und Grundgedanken der „goldenen Weisheit" des hl. Thomas v. A. zur Richtschnur zu nehmen, und aufs eindringlichste hat der größte der modernen Päpste auf die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas als klare Ausprägung der christlichen Tradition aufmerksam gemacht. „Auch die staatliche Gesellschaft", das sind die Worte des großen sozialen Papstes in der „Enzyklika Aeterni Patris" vom 4. August 1879, „die ja durch das Gift verderblicher Meinungen in höchster Gefahr schwebt, würde ohne Zweifel mehr Ruhe und Sicherheit gewinnen, wenn auf den Hochschulen und in den Schulen eine gesündere und dem kirchlichen Glauben mehr entsprechende Lehre vorgetragen würde, wie sie die Werke des hl. Thomas enthalten."

Einzelne, die von den thomistischen Soziallehren keine klare Vorstellung haben, aber gleichwohl alles besser wissen, mögen die Staatslehre und Soziallehre des hl. Thomas als überwundenen, aus seiner Zeit zu erklärenden Standpunkt betrachten; wer sich die Mühe gibt, die thomistischen Soziallehren wirklich zu studieren, wird dem großen sozialen Papst Leo XIII. beipflichten und diesen Soziallehren unvergängliche Bedeutung beimessen.

Tatsächlich nimmt das der Soziallehre des hl. Thomas entgegengebrachte Interesse von Jahr zu Jahr augenscheinlich zu, sowohl in Deutschland als auch in Frankreich und anderen Ländern. Und nicht nur katholische Gelehrte sind es, die sich damit befassen und die dem hl. Thomas ihre Huldigung darbringen. Angesichts dieser Tatsachen und angesichts der unleugbaren Bedeutung der thomistischen Staats- und Soziallehre würde sich der katholische Geistliche und der gebildete Katholik überhaupt ein Armutszeugnis ausstellen, wenn sie ihm eine terra incognita bliebe und er dafür weder Zeit noch Interesse übrig hätte.

In der vorliegenden Arbeit, die nunmehr in zweiter Auflage erscheint, sind die über die vielen Schriften des hl. Thomas hin zerstreuten Staat und Gesellschaft betreffenden Gedanken und Grundsätze systematisch zusammengefaßt, und zwar so, daß sich ein klares, leicht zu überschauendes Bild ergibt. Eine sichere Orientierung auf sozialem Gebiet ist heutzutage für Klerus und Volk unbedingte Pflicht. Die sozialchristliche Schulung bildet einen Teil, und zwar, bei uns in Deutschland, den wichtigsten Teil der katholischen Aktion. Daß dabei die von Leo XIII. als normgebend bezeichneten Soziallehren des hl. Thomas nicht außer acht gelassen werden dürfen, versteht sich von selbst. Stets hat es sich gerächt, wenn man sich über die Weisungen der Kirche hinweggesetzt hat. Möchte der deutsche Klerus durch seine Hochschätzung des hl. Thomas und seiner Wissenschaft ein Vorbild für andere sein!

Die neue Auflage der Staats- und Soziallehre des hl. Thomas enthält gegenüber der ersten Auflage wesentliche Erweiterungen, so bietet sie spezielle Ausführungen über Ehe, Familie, über Völkerrecht u. a. Fragen, während diese Fragen in der ersten Auflage mit Rücksicht auf den Umfang des Buches und mit Rücksicht auf die damaligen schlimmen Verhältnisse nicht ausführlicher besprochen werden konnten.

HERDERSCHE BUCHHANDLUNG / BERLIN W 56

Vom selben Verfasser ist früher erschienen:

Lehrbuch der Moraltheologie

Erster Band: Allgemeine Moraltheologie

XIV und 388 Seiten Gr. 8° broschiert M. 9.50, gebunden M. 12.—

Zweiter Band: Spezielle Moraltheologie

VIII und 692 Seiten Gr. 8° broschiert M. 18.50, gebunden M. 21.50

Das Erscheinen eines neuen, umfangreichen deutschen Lehrbuches der Moraltheologie entspricht einem lang gefühlten Bedürfnis. Der Verfasser, der durch seine vielen Monographien zur Sozial- und Staatsethik bekannt ist, legt in den beiden umfangreichen, gut ausgestalteten Bänden die Ergebnisse einer langjährigen Arbeit vor. Was das Buch besonders auszeichnet, ist das mutige Anfassen der Gegenwartsfragen, zu denen immer von einer nüchternen gesicherten Grundlage aus Stellung genommen wird. Für unser Arbeitsgebiet sind die Abschnitte über Familie, Staat und Kirche die bedeutsamsten.

Es bedarf wohl keines Hinweises darauf, daß man bei einem so umfangreichen Buch nicht in allen einzelnen Punkten dem Verfasser zuzustimmen vermag. Das tut aber dem Wert des Ganzen keinerlei Abbruch.

J. Schröteler S. J.
(Aus: Schule und Erziehung 1930 H. 1)

Das Werk ist eine reife Frucht jahrzehntelanger intensiver Beschäftigung mit dem Lehrgut der Vorzeit und den Problemen der Gegenwart, eine imponierende Synthese der in Augustin, Thomas und Leo dem Dreizehnten kulminierenden kirchlichen Tradition mit den Ergebnissen moderner Wissenschaft. Bei aller Pietät durchaus selbständig und modern, bei aller Spekulation und Systematik durchaus organisch und praktisch, bei aller Fülle und Problematik des Stoffes durchaus übersichtlich und entschieden, ist das Werk der berufene Lehrer sozialchristlicher Schulung.

(Aus: Anzeigenbl. f. d. kathol. Geistl. d. deutsch. Schweiz 1929 Nr. 11/12)

Was die Moraltheologie von Schilling besonders praktisch und zeitgemäß gestaltet, ist der Umstand, daß ihr Verfasser „den sozialethischen Fragen besondere Beachtung schenkt". Man kann dem Verfasser nur Recht geben, wenn er im Vorwort zum I. Bande sagt: „Der ganze Klerus müßte, eingedenk der drohenden Gefahr (nämlich von seiten des Sozialismus, Kommunismus und Bolschewismus) und der Wichtigkeit dessen, was auf dem Spiele steht, planmäßig, unermüdlich und einmütig an der sozialethischen Schulung des Volkes arbeiten... Diese seine große moderne Aufgabe kann der Klerus freilich nur erfüllen, wenn er selbst hinreichend über die sozialethischen Fragen orientiert ist." Diese Orientierung erstrebt der Verfasser in seiner Moraltheologie und es dürfte ihm gelungen sein, in derselben dem Klerus einen sicheren und durchaus zuverlässigen Führer gegeben zu haben.

(Aus: Kirche und Kanzel 1929. H. 4)

Vom selben Verfasser erschien vor kurzem:

Katholische Sozialethik

VIII, 357 Seiten Gr. 8⁰ broschiert M. 6.30, gebunden M. 8.50.

Ein lesenswertes Buch, das von großem Wissen des hochangesehenen Verfassers zeugt.

(Aus: Anzeigenbl. f. d. kathol. Geistl. d. deutsch. Schweiz 1929 Nr. 11/12)

Wenn der durch seine zahlreichen sozialethischen Arbeiten bekannte Tübinger Professor eine Sozialethik herausgibt, so ist von vorneherein zu erwarten, daß ein Werk geboten wird, das sich auszeichnet durch gereifte Fülle der Erkenntnisse, durch Klarheit der Formulierung wie durch den stark hervortretenden Anschluß an die katholische Tradition der Sozialethik. Das Studium dieser Sozialethik kann nicht eindringlich genug empfohlen werden, da schon viel erreicht wäre, wenn bei Klerus und Laien das von Schilling vorgetragene Lehrgut der katholischen Tradition Gemeingut wäre. Es würde sich dann viel Streit über längst geklärte Fragen innerhalb des Katholizismus erübrigen und die christliche Sozialreform wäre in Theorie und Praxis ein ganz wesentliches Stück weiter. M.

(Aus: Das neue Reich 1929 H. 10)

Wer sich über einschlägige Fragen öfters in Tagesschriften und Artikeln orientieren will und dann dieses gediegene Buch zur Hand nimmt, wird dem Verfasser Dank wissen für die systematische, auf die besten Meister gestützte Darstellung der kath. Sozialethik. Namentlich der hl. Thomas von Aquin und Leo XIII. kommen, wie es sich gebührt, oft zu Wort. Für Geistliche und Laien, die im öffentlichen Leben stehen, sollte das Buch, dessen Verfasser sich durch viele Einzelarbeiten seit zwanzig Jahren auf die hier gestellte Aufgabe vorbereitet hat, zu den Büchern gehören, die in der Bibliothek nicht verstauben dürfen. — Nach Erledigung einiger Grundfragen der christlichen Ethik kommen dann Ehe und Familie, das wirtschaftliche und soziale Leben, öffentliches Leben und Moral in großen, gut gegliederten Kapiteln zur Behandlung. Auch die brennendsten Gegenwartsfragen werden mit wissenschaftlicher Ruhe besprochen. Manches klärende Wort wird über Privateigentum, Sozialisierung, Zinsfrage, Kapitalismus, Sozialpolitik, Abrüstung, gerechten Krieg, Politik und Moral und viele andere Dinge niedergeschrieben und begründet. Der organische Charakter der christlichen Soziallehre gegenüber jeder anderen wird scharf herausgestellt, die Krönung der christlichen Soziallehre mit Recht in der Karitas erblickt, die ebensogut ein Gesetz des sozialen Lebens ist wie die Gerechtigkeit, und die Notwendigkeit dargetan, daß im sozialen Leben das Königtum Christi volle Anerkennung finden müsse, wenn nicht alle Anstrengung zur Rettung des sozialen Friedens umsonst sein soll. Alle gebildeten Katholiken hätten aus diesem Buche viel zu schöpfen und müßten ihm zu weitester Verbreitung verhelfen.

(Aus: Kirchl. Amtsbl. f. d. Diözese Mainz 1929 Nr. 8)

P. Chrysostomus Baur

Dr., theol. et phil., Benediktiner von Seckau

Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit

I. Band: Antiochien. II. Band: Konstantinopel

XL, 331 uud 411 Seiten Gr. 8° mit 1 Abbildung und 2 Karten. Broschiert M. 22.50
in Leinen geb. M. 27.50

Aus den ersten Urteilen:

Wir haben hier eine jener Biographien, die uns ein ganzes großes Zeitalter leibhaftig vor Augen stellen, nicht bloß den Ablauf der äußeren Geschehnisse, sondern ebenso das Wogen und Gären der geistigen Strömungen, die im geschichtlichen Geschehen das Wichtigste sind. Und um es gleich zu sagen: wir haben nicht viele katholische Monographien von solch wissenschaftlicher Gründlichkeit und stofflicher Fülle wie dieses Werk über den berühmten Kirchenlehrer, der in der entscheidenden Weltwende vom 4. zum 5. Jahrhundert den tiefsten Einfluß auf das kirchliche Denken und Leben ausübte. Die Schauplätze seines priesterlichen und bischöflichen Wirkens waren die damaligen Weltstädte Antiochien und Konstantinopel. Aber er, der als glänzendes Gestirn am Himmel der Kirche aufstieg und einer der größten Lehrer und feurigsten Prediger des christlichen Erdkreises wurde, starb als einsamer Verbannter, von seinen Feinden absichtlich zu Tode gehetzt. Durch seinen apostolischen Eifer und seine Bestrebungen um eine Reform des orientalischen Klerus zog er sich den Haß seiner bischöflichen Rivalen und ihrer einflußreichen Freunde am Kaiserhofe zu, die ihn einem leidvollen und frühen Tode überlieferten. Dieses im christlichen Sinne großartige Leben, Wirken und Leiden schildert P. Baur auf breitester geschichtlicher Grundlage mit der ganzen Anschaulichkeit des reichen Quellenmaterials von Etappe zu Etappe. Aus seinem schönen Werke gewinnen wir über das 4. und 5. Jahrhundert besser Bescheid als aus dicken Kirchengeschichtsdarstellungen. Ausstattung und Einband zeichnen sich durch geschmackvolle Vornehmheit aus, wie sie bei solchen theologischen Büchern leider immer noch selten ist. (Aus: Deutscher Hausschatz 1929/30 H. 5)

Die neue Darstellung verarbeitet die mannigfachen Fortschritte der Chrysostomus-Forschung seit dem Erscheinen der letzten deutschen Biographie dieses großen Heiligen von A. Neander (letzte Auflage 1848). Die neue Biographie legt großen Wert auf die Schilderung der kulturellen, politischen und religiösen Umwelt des Heiligen; ohne ihre eingehende Kenntnis wäre das Wirken dieses großen, immer wieder in die Zeitereignisse eingreifenden Redners, dieses Mannes, der die Geister seiner Zeit durch Wort und Tat aufs tiefste aufgewühlt hat, nicht verständlich und richtig einschätzbar zu machen. Der erste Band des neuen Werkes schildert das priesterliche, schriftstellerische und theologische Wirken des hl. Johannes Chrysostomus in Antiochien, er läßt den Heiligen häufig und ausführlich zu Worte kommen. Die Darstellung ist meisterlich, sie vermag die große Persönlichkeit des Heiligen anschaulich lebendig zu machen.

P. Chrysostomus Baurs O. S. B. (Seckau) großes Werk, das alle bisherigen Ergebnisse der Chrysostomusforschung selbständig zusammenfaßt und durch wichtige neue Erkenntnisse wohl endgültig zu einem Ganzen abrundet, ist mit dem Erscheinen des zweiten Bandes „Konstantinopel" zum Abschluß gekommen. Der Verfasser hält das im Titel seines Buches gegebene Versprechen im ganzen Umfang; er zeichnet ein streng wissenschaftliches, aber höchst lebendiges Bild nicht nur von Leben und Werk des großen Heiligen, sondern auch von seiner gesamten kulturellen, politischen und kirchlichen Umwelt, er schildert Stadt und Volk von Konstantinopel, seine Kirchen und Martyrien, Liturgie und Gottesdienst, den byzantinischen Hof, politische Verwicklungen, Zustände im Innern Kleinasiens usw. So wird die Leistung und das Schicksal des heldenhaften Bekenners erst ganz verständlich. Die im Leben des Heiligen reich enthaltenen dramatischen Elemente, die in dem aufreibenden Kampf mit den haßerfüllten Feinden seiner Reformtätigkeit gegeben sind, werden von Baur mit besonderer Klarheit herausgearbeitet, sodaß die Darstellung stellenweise besonders mitreißende Wirkung erhält.

(Aus: Schönere Zukunft Wien 1929/30 H. 30 und 17)

MAX HUEBER / VERLAG / MÜNCHEN 2 NW 12

regelmäßig als Zusammenbruch und Feigheit, so urteilen übereinstimmend ein Aristoteles[40] und Augustinus,[41] mit Recht, denn erfahrungsgemäß bildet der schuldhafte Selbstmord den Abschluß eines sittlich verfehlten Lebens und geht er aus dem Bestreben hervor, einem Übel, das größer scheint als der Tod, zu entrinnen. Ebensowenig kann der Selbstmord als Sühne für die begangenen Sünden angesehen werden, da ernstliche Buße und Sühne, diese in christlichem Sinne verstanden, das Leben voraussetzt, wie Augustinus betont.[42] Endlich ist es unzulässig, den Grundsatz von der Wahl des kleineren Übels in Anwendung zu bringen; wohl ist die Sünde ein größeres Übel als der Tod, aber um die Sünde zu vermeiden, stehen dem Menschen andere Mittel zur Verfügung, muß ja doch die Zustimmung niemals gegeben werden, und nur unter Voraussetzung dieser ist Sünde möglich; vom Leibe aber gilt das Wort: non inquinatur nisi de consensu mentis, schuldhafte Befleckung des Leibes ist ebenfalls nur bei freier Zustimmung denkbar (S. th. 2, 2, q. 64, a. 5 ad 3).

225. Die Selbstverstümmelung. Da dem Menschen kein absolutes und willkürliches, sondern nur ein vernünftig beschränktes Verfügungsrecht über Leib und Leben zusteht, so ist es nicht nur verboten, sich selbst das Leben zu nehmen, sondern auch, ein Glied gewaltsam abzutrennen oder unbrauchbar zu machen, sowie die Gesundheit ohne Not zu gefährden oder zu schädigen (S. th. 2, 2, q. 65, a. 1). Die Selbstverstümmelung ist lediglich dann erlaubt, wenn sie das notwendige Mittel zur Rettung des Ganzen darstellt. Erlaubt ist demgemäß eine Amputation insbesondere zur Erhaltung des Lebens; der Kranke kann der geplanten Amputation zustimmen, wenn sie zur Erhaltung von Gesundheit und Leben erforderlich erscheint (vgl. Nr. 218). Selbstverständlich wäre es unerlaubt, der allgemeinen Dienstpflicht sich durch Selbstverstümmelung zu entziehen, unerlaubt ist es auch, zur Reinerhaltung der Stimme jenes Mittel anzuwenden, doch bezeichnet Alphons von Liguori die entgegengesetzte Ansicht als probabel, wenngleich er die ablehnende Meinung für probabilior erklärt.[43] Jedenfalls ist Selbstverstümmelung zum Zweck der Bewahrung der Keuschheit verwerflich, ohnehin aber auch ein untaugliches Mittel.[44] Schwere Selbstverstümmelung macht, gleich dem Selbstmordversuch, irregulär (C. c. 985, 5).

[40] Nik. Eth. 3, 11.
[41] De civ. Dei 1, 22.
[42] De civ. Dei 1, 26.
[43] Theol. mor. 3, 374.
[44] Hieronymus, Ep. 84, 8 (Origenes).

§ 62. Die positiven Grundsätze hinsichtlich der Verfügung über Leben und Gesundheit.

226. **Erlaubtheit der Gefährdung oder Hingabe des Lebens.** Da das Leben nicht der Güter höchstes ist, so kann seine Gefährdung oder Hingabe zuweilen Pflicht (vgl. Nr. 103, 2) oder wenigstens gerechtfertigt sein.

1. Sittlich **geboten** ist es, Leben oder Gesundheit zum Opfer zu bringen, falls ihre Erhaltung nur um den Preis der Verletzung des **Sittengesetzes** möglich wäre, wenn also um des irdischen Gutes willen die höchsten Güter, die Rücksicht auf Gott, auf die Tugend, auf das Gemeinwohl, hintangesetzt werden müßten. Man dürfte also das Leben nicht durch Verleugnung des Glaubens zu retten versuchen, man müßte im Interesse der Gerechtigkeit sich selbst zur Rettung eines Unschuldigen als schuldig bekennen, wenn dieser nur so zu retten wäre; ferner kommt in Betracht die Einsetzung des Lebens in Ausübung des Berufes oder auch im Dienst des allgemeinen Wohles bei Notfällen öffentlichen Unglücks, erinnert sei an den Beruf des Seelsorgers, des Arztes, die vermöge ihres Berufes verpflichtet sein können, zur Zeit ansteckender Krankheit ihr Leben einzusetzen. Analoges gilt von der Aufopferung im Dienst der Nächstenliebe, der Pietät oder auch der Selbstliebe, man dürfte also, was diese letzte betrifft, nicht lügen, um das Leben zu retten.

Die Hingabe des Lebens für Gott oder für die christliche, auf Gott bezogene Tugend heißt **Martyrium** (S. th. 2, 2, q. 124, a. 5). Die Frage, ob der **Soldatentod** fürs Vaterland auch als Martyrium gelten könne, ist zu bejahen, wenn die Voraussetzungen des Martyriums zutreffen, wenn es sich also dabei um geduldig ertragenes Todesleiden für Christus, christliche Religion, christliche Tugend handelt, und zwar muß diese Beziehung auf Gott und Christus objektiv und subjektiv zugleich gegeben sein, rein subjektive Beziehung würde nicht genügen (S. th. 2, 2, q. 124, a. 5 ad 3); nach gewöhnlicher Annahme würde zur Tilgung der Sünden Attrition hinreichend sein, da Bluttaufe und Wassertaufe der Wirkung nach gleichstehen (Nr. 183, 2).

2. **Erlaubt** ist es, Leben und Gesundheit per accidens, ohne daß man es also beabsichtigte, durch eine Handlung zu gefährden, die an sich einwandfrei ist und trotz jener Gefährdung im Hinblick auf wichtige Gründe gerechtfertigt erscheint (Nr. 46, 3, e). Mit Hilfe des Kompensierungsprinzips lassen sich so eine Reihe von Fällen unschwer beurteilen; erlaubt ist danach die bereits erwähnte Vertauschung der Todesgefahr (Nr. 223), erlaubt ist die Ablehnung einer gerichtsärztlichen Untersuchung oder einer Operation im Interesse der Schamhaftigkeit durch Frauenspersonen, trotz Gefährdung des Lebens, denn die Wahrung der Schamhaftigkeit darf mindestens so hoch gestellt werden als die Rücksicht auf das Leben; ferner ist erlaubt Gefährdung

von Gesundheit oder Leben mit Rücksicht auf entsprechend wichtige Interessen des Gemeinwohles, der Familie, mit Rücksicht auf den Lebensunterhalt, mit Rücksicht auf die Förderung der Wissenschaft, wesentlicher Kriegszwecke, mit Rücksicht auf den Dienst freiwilliger Nächstenliebe (Joh. 15, 13). Erlaubt ist es dem Schuldigen, sich der Obrigkeit zu stellen, um die Todesstrafe zu erleiden; anders verhielte es sich bei dem unschuldig Geächteten, ausgenommen den Fall, daß Angehörige oder Freunde aus großer Not zu retten wären. Daß hier regelmäßig Handlungen in Frage kommen, die, mit rechter Gesinnung vollbracht, in hohem Grade verdienstlich sein können, braucht nicht besonders nachgewiesen zu werden.

Der zum Tode Verurteilte darf nur remote zur Tötung mitwirken[45]; ein zum Hungertod Verurteilter dürfte daher nach dem heiligen Thomas insgeheim Speise nehmen, denn alsdann keine solche nehmen, hieße sich selbst töten (S. th. 2, 2, q. 69, a. 4 ad 2). Sündhaft wäre es, sich perverser Schaulust zuliebe einer grausamen Hantierung zu widmen, wie es etwa die Stiergefechte sind, oder aus verwerflichem Motiv, aus Habsucht, Ehrsucht, Leben und Gesundheit zu gefährden oder sich tollkühn wahrscheinlicher Lebensgefahr auszusetzen,[46] so durch waghalsige Kunststücke, Experimente, ebenso wäre es unerlaubt, übermäßige Bußübungen auf sich zu nehmen.

Verwerflich ist ferner stets die Anwendung von Arzneimitteln, die direkt tödlich wirken, auch wenn die Krankheit jede Hoffnung ausschließen sollte. Dagegen sind solche Arzneimittel nicht unzulässig, die unter Umständen, per accidens, den Tod beschleunigen können, aber an sich bestimmt sind, heftige Schmerzen zu lindern, so besonders angesichts der Gefahr schwerer Versündigung durch große Ungeduld oder sonstwie; nur darf so der Sterbende nicht der Möglichkeit einer christlichen Vorbereitung auf den Tod beraubt werden.

Ganz anders zu beurteilen ist die moderne Euthanasie oder „Sterbehilfe",[47] die Ersetzung der schmerzvollen Todesursache durch eine schmerzlose. Dabei ist vorausgesetzt, daß der einzelne über sein Leben zu verfügen und zu entscheiden hat, normalerweise ist daher die Zustimmung des Kranken erforderlich, sie kann aber auch in gewissen Fällen, bei Bewußtlosigkeit, präsumiert werden. Folgerichtig wird verlangt, daß darüber hinaus bei längerer

[45] Alphons von Lig., Theol. mor. 3, 369.

[46] Ebd. Hier wird auch festgestellt, daß schwer sündigt, wer, um ein Gegengift zu erproben, Gift nimmt, außer es wäre nach dem Urteil von Sachverständigen keine wahrscheinliche Todesgefahr vorhanden.

[47] Fr. Walter, Vernichtung lebensunwerten Lebens, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 16, 1 (1922), S. 88 ff.

Leidenszeit, aber auch bei völliger Verblödung, ein Recht der Lebensverkürzung gesetzlich einzuräumen sei; zudem soll Selbstmordversuchen in gewissen Fällen nicht entgegengetreten werden. Für solche Menschen, wie sie in den angedeuteten Fällen in Betracht kommen, sei das Leben ohnehin wertlos, desgleichen habe ihr Leben für die Gesellschaft keine Bedeutung.

Gegen die moderne Methode der Euthanasie, vertreten von atheistischer Seite, sprechen eine Reihe von Bedenken. Sie ist abzulehnen vom Standpunkt der christlichen Weltanschauung aus, ebenso die Methode der Lebensverkürzung. Keineswegs dürfen die staatlichen, sozialen, medizinischen Fragen einfach vom sittlichen Gebiete losgerissen werden, wie der Evolutionismus will (Nr. 2). Nach christlicher Auffassung ist die absichtliche Selbsttötung Selbstmord, und niemand kann einem andern ein entsprechendes Recht einräumen. Das Leben ist ein anvertrautes Gut, und die Entscheidung über Leben und Tod ist der göttlichen Vorsehung anheimzustellen. Zudem ist kein Leben wertlos, hierüber zu befinden, steht nicht dem Arzte zu. Vom sozialethischen Gesichtspunkt aus ist zu betonen, daß Euthanasie und Verkürzung des Lebens Eingriffe sind in das geheiligte Recht der menschlichen Selbstbestimmung, jene wenigstens unter Umständen; bei Verblödung sodann sind lichte Augenblicke möglich, besonders in der Todesstunde kommen solche vor, so erscheint der geplante Eingriff als unverantwortlicher Mißbrauch und schwerstes Unrecht. Dem Sterbenden wird durch die Euthanasie vielleicht die Möglichkeit der Buße und des verdienstlichen Leidens genommen, auch das christlich ertragene Leiden kann sittlich wertvoll sein: je mehr Energie aufgewendet wird, um so größer können Sittlichkeit und Verdienstlichkeit sein (individualethischer Gesichtspunkt); zugleich ist an den Wert des Vorbildes geduldig ertragener Leiden zu erinnern; nicht wenig verdankt die Menschheit auf dem Wege des Fortschrittes eben dem Leiden. Aber auch dem eigenen Interesse des ärztlichen Standes würden diese Methoden, würden sie anerkannt und durchgeführt, widersprechen; mit Recht würde das Volk den Entscheidungen etwa einer Ärztekommission, die über Leben und Tod des Kranken befindet, mit Spott und Mißtrauen begegnen. Übrigens ist nicht anzunehmen, daß sich viele Ärzte zur Rolle des Scharfrichters verstünden. Wenn eingewendet wird, an solche Fragen dürfen religiöse und sittliche Forderungen nicht herangebracht werden, so ist das eine oberflächliche Behandlung des ganzen Problems, wobei Wesen und Tragweite der sittlichen Forderungen völlig verkannt werden (Nr. 2); übrigens verwerten die Vertreter der modernen Methoden selbst alsbald sittliche Gedanken und Ideen ihrer Weltanschauung, sobald sie es für opportun erachten, dabei zeigt sich freilich, wohin die „reine" Ethik führt. Der Einwand, es handle sich bei der

Euthanasie nur um eine Vertauschung der Todesgefahr, ist ohne Bedeutung, denn bei Vertauschung der Todesgefahr ist der Sachverhalt offensichtlich ein ganz anderer (Nr. 223. 226, 2). Wird geltend gemacht, Gott sei doch kein Tyrann, so daß er solche Leiden und Schmerzen wollte, so ist zu entgegnen, über Gottes Bestimmungen zu urteilen, ist nicht des Menschen Sache, seine weisen, aber verborgenen Gründe wissen, hieße alles verstehen. Auch kann von Grausamkeit nicht die Rede sein, das Mitleid ist ein Affekt, der vernünftig zu regeln ist; regelt man ihn nach natürlichem und göttlichem Gesetz, so kann von Grausamkeit nie die Rede sein, mag auch der oberflächliche Beurteiler den Eindruck haben, als läge eine Härte vor. Fast unverständlich ist der Hinweis auf das Recht des Staates, die Todesstrafe auszusprechen und zu vollziehen, hier handelt es sich doch um Verbrecher, die von der Obrigkeit, die das Schwert hat, im Namen der Gerechtigkeit und zum Schutze des Ganzen hingerichtet werden; mit solcher Tätigkeit sollte man schon im Interesse des ärztlichen Standes die ärztliche Tätigkeit niemals vergleichen. Und wenn der Staat im Kriege über das Leben der einzelnen Soldaten verfügt, so tötet er sie nicht, sondern setzt sie nur, notgedrungen, der Gefahr aus, auch mit diesem Hinweis ist für die Rechtfertigung der Euthanasie nichts gewonnen.

§ 63. Die Pflicht der geistigen Selbstbildung.[48]

227. Allgemeine Feststellungen.

1. Unter geistiger Selbstbildung im Sinne der christlichen Moral ist die zur Erreichung des irdischen und des höchsten Zieles erforderliche Entwicklung der Vernunft, aber zugleich auch des Strebevermögens zu verstehen. Also nicht nur das Erkenntnisvermögen soll, entsprechend dem in die Natur gelegten Antrieb, ausgebildet werden, sondern auch der Wille, mittels dessen der Mensch die anderen Seelenkräfte gebraucht, sei es im guten oder im verwerflichen Sinne (Nr. 46, 2), so daß also die Richtung des freien Willens für den sittlichen Wert des Menschen entscheidend ist.

2. Die doppelte Entwicklung vollzieht sich in der Weise, daß einerseits die Kenntnisse erweitert werden, anderseits der Wille durch Selbstzucht und Veredlung der Gefühle in natürlicher und übernatürlicher Hinsicht fortschreitet und erstarkt. Näherhin ist der Wille heilig zu halten, indem man die Sünde meidet, Phantasie und sinnliche Affekte zügelt, und der Wille ist auszubilden, indem man ihn zur Erreichung des Zieles immer tüchtiger macht und das eigene Wollen dem göttlichen konformiert (Nr. 1). Da von der Willensbildung bereits die Rede war (Nr. 115—132), so kommt hier vor allem die

[48] Erhard, Die Grundsätze der christlichen Volksbildung, 1901. Fr. Walter, Bildungspflicht und Katholizismus, 1922.

Bildung im engeren Sinne oder die christlich orientierte Entwicklung der intellektuellen Seite des menschlichen Wesens in Betracht.

3. Was das Verhältnis von Sittlichkeit und Erkenntnis betrifft, so sind Tugend und Wissen, Sünde und Mangel des erforderlichen Wissens nicht im Sinne von Sokrates und Plato in eins zu setzen, denn das Begehren folgt nicht immer der Vernunft; ist diese einmal durch Lust oder Unlust bestochen, so wird die Erkenntnis in Mitleidenschaft gezogen (Nr. 119, 2 f. S. th. 1, 2, q. 58, a. 2).[49] Um also moralisch zu handeln, ist nicht nur erforderlich, daß die Vernunft geordnet sei durch den Habitus der intellektuellen Tugenden (Nr. 118), vielmehr muß zugleich und außerdem das Begehren durch die Moraltugend geregelt sein (S. th. 1, 2, q. 58, a. 2). An Wichtigkeit voran steht jedoch die Ausbildung des Charakters (Nr. 47), denn dank seiner Intelligenz ist der Mensch, wie Aristoteles nach der Erfahrung aller Zeiten mit Recht feststellt, ohne Moralität das ruchloseste und, was Geschlechts- und Gaumenlust angeht, das gemeinste Geschöpf.[50] Freilich setzt die Moralität stets gewisse Kenntnisse voraus und eine gewisse, durch Schulung zu erlangende Urteilsfähigkeit zur Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum. Deutlich wird dieser Satz aufs neue bestätigt durch die Ergebnisse der Prostituiertenstatistik. Weise und weitblickend verfahren deshalb erfahrene Missionäre, die sich zugleich um die intellektuelle Bildung der von ihnen für den Glauben zu Gewinnenden und Gewonnenen bemühen. Wahres Wissen bedeutet Macht, so Bacon von Verulam, ähnlich Ignatius von Loyola: „Willst du etwas erreichen, so mußt du etwas wissen." Aber so kostbar Wissen und Wahrheit sind, das Wissen schafft nur die Möglichkeit der Moralität und höheres Wissen nur die Möglichkeit höherer Moralität, nicht aber die Moralität und das innere Glück selbst (Nr. 39, 4). „Nicht daß man etwas weiß, sondern wozu man es weiß und in welchem Zusammenhang mit dem Allerhöchsten und Allerwichtigsten, das macht echte Bildung aus" (Förster).

228. Pflicht des einzelnen. Die Forderung der intellektuellen Bildung ergibt sich aus dem natürlichen Wissenstrieb und erscheint als Konsequenz der christlichen Idee der Persönlichkeit (Nr. 206).

Der Umfang des zu erwerbenden Wissens ist bereits durch die Definition (Nr. 227, 1) angedeutet, man hat sich jene Kenntnisse zu verschaffen, die zur Erfüllung der zeitlichen und der übernatürlichen Aufgabe vonnöten sind. Unerreichbar ist das Ideal einer allseitigen Bildung, non omnia possumus omnes; die Folgen wären Verwirrung, Überhebung (I Kor. 8, 1: scientia inflat), oberflächliche, sich zersplitternde, mit der Weltanschauung nicht in Zusam-

[49] Aristoteles, Nik. Eth. 6, 5. 13.
[50] Pol. 1, 2.

menhang und Einklang zu bringende, also der Synthese entbehrende Halbbildung, die ins Volk getragen das Bildungsproletariat erzeugt und zur großen kulturellen und sozialen Gefahr werden muß. Um so größer würden diese Gefahren sein, je mehr Einfluß dabei der Schund- und Schmutzliteratur belassen würde. Gleichwohl ist der Gedanke einer gewissen Allgemeinbildung nicht einfach abzuweisen; die höheren Kreise des Volkes sollten neben der beruflich notwendigen Bildung eine gewisse, begrifflich freilich nicht genau festzustellende Allgemeinbildung besitzen, so auch besonders der Geistliche, weil er nur so den im Interesse seines Berufes erforderlichen Einfluß in der modernen Gesellschaft auszuüben vermag.

229. Die Pflicht der intellektuellen Bildung im einzelnen.

1. Zuvörderst besteht die Pflicht, die zu einem christlichen Leben nötigen Kenntnisse sich zu erwerben. Der zarte religiöse Trieb und die Tatsache der religiösen Veranlagung des Menschengeistes erheischen die entsprechende intellektuelle Ausbildung, eine Pflicht, die trotz vielfacher Verkennung mindestens so klar gegeben ist als die Pflicht der intellektuellen Bildung in irgendwelcher andern Hinsicht. Ohne Religion ist wahre und volle Bildung demgemäß undenkbar, ohne religiöse Bildung ist der Kampf gegen die Versuchung überdies von vornherein aussichtslos; natürlich muß zur Theorie die Praxis kommen, der enge Anschluß an die Kirche. Bei besonderer Gefährdung genügt jedoch das gewöhnliche Maß von religiösen Kenntnissen nicht. Arbeiter zum Beispiel in sozialistisch-materialistischer Umgebung haben die Pflicht, eine weitergehende Bildung sich zu verschaffen mittels der Aufklärung, geboten in den Versammlungen der katholischen Arbeitervereine, mittels Lektüre, Benützung katholischer Volksbibliotheken und in anderer Weise; zudem steigern sich die zu stellenden Anforderungen nach Beruf und Bildungsstufe (vgl. I Petri 3, 15).[51]

2. Pflicht ist es sodann, sich beruflich genügend auszubilden. Zumal angesichts der bestehenden Konkurrenz und der Fortschritte in theoretischer und praktischer Hinsicht ergibt sich diese Pflicht auch für den einfachen Handwerker, sonst tritt leicht an ihn die Versuchung zu unreellem Verhalten und zu unlauteren Machenschaften heran. Dazu kommt ein weiterer Gesichtspunkt, nämlich die Möglichkeit, so zugleich an der Hebung des Standes oder der Klasse wirksam mitzuarbeiten[52]; davon, daß die Kirche dem Aufsteigen des Arbeiterstandes irgendwelche Schwierigkeiten machen wollte, kann keine Rede sein; selbst in der Lehre des heiligen Thomas, der freilich ganz andere soziale Verhältnisse voraussetzt, findet sich nichts, was solche

[51] Leo XIII., Enc. Sap. christ. d. d. 10. 1. 1890.

[52] Nostitz, Das Aufsteigen des Arbeiterstandes in England, 1900.

Bestrebungen hemmen könnte, Leo XIII. aber hat es in seiner Enzyklika Rerum novarum mit aller Deutlichkeit ausgesprochen, daß die Kirche die soziale Hebung der unteren Klassen begünstigt und will. Angefangen von der Schule sind daher die zu Gebote stehenden Mittel gewissenhaft zu benützen. Je größer die berufliche Verantwortung des Arztes, Seelsorgers usw. erscheint, um so strenger ist die Pflicht genügender Ausbildung (Nr. 49, 2).

3. Eine entsprechende Weiterbildung erheischen sodann die dem Volke eingeräumten politischen Rechte, und dies um so mehr, weil Parteiwesen, Presse und Literatur vielfach verwirrend und irreführend wirken (vgl. Nr. 152).

Für den Katholiken besteht gegenüber der Tendenz, die Kirche als kulturell rückständig hinzustellen, zudem noch eine gewisse Ehrenpflicht (vgl. I Kor. 14, 38), den Vorwurf der Inferiorität durch Tatsachen zu widerlegen.

230. Die Wißbegierde. Der Wissenstrieb muß jedoch vernünftig geregelt werden; so ergibt sich die Tugend der studiositas, der geordneten Wißbegier, in der Mitte stehend zwischen Neugier und Nachlässigkeit (Nr. 49, 2. 172. S. th. 2, 2, q. 166, a. 1); sie ist Teil der Mäßigung (S. th. 2, 2, q. 166, a. 2), eine der Mäßigung verwandte Tugend (Nr. 128). Das Streben nach Wissen kann sündhaft sein wegen des Motivs, weil etwa Eitelkeit den Beweggrund bildet (I Kor. 8, 1), oder weil man die Erkenntnis sonst irgendwie zur Sünde benützen will, etwa zum Schaden anderer, oder es kann sündhaft sein wegen der Art und Weise dieses Strebens, sofern man nämlich abergläubische Mittel anwendet oder die Forschertätigkeit nicht auf Gott bezieht oder das weniger Nützliche auf Kosten des Notwendigen bevorzugt oder sich mit dem befaßt, was die eigene Kraft übersteigt. Das sinnliche Erkennen wird sündhaft, wenn es nicht auf das Nützliche hingeordnet wird oder wenn man es freiwillig Gefährlichem zuwendet, etwa einem zur bösen Lust reizenden Objekt. Die an sich läßliche Sünde der Neugier kann nach Gegenstand, Zweck oder Mittel zur schweren werden.

231. Kirche und Geistesbildung. Getreu der Wertschätzung von Erkenntnis, Wissenschaft und Weisheit in Schrift und Tradition,[53] hat die Kirche Erkenntnis und Geistesbildung stets eifrig gefördert. Unter ihren Verdiensten um die menschliche Kultur ist nicht ihr geringstes die Pflege der Geistesbildung, die Kirche hat sich in der Tat erwiesen, um mit Leo XIII. zu sprechen, als bonarum artium asylum et domicilium sapientiae.[54] Von jeher galt es als ein Werk christlicher Barmherzigkeit, die Unwissenden zu lehren; die Kirche verbreitet das Licht der Erkenntnis, um desto sicherer zum Ziele zu führen; ihr Ideal der geistigen Vervollkommnung bedeutet aber zugleich

[53] Vgl. Leo XIII., Enc. Aeterni Patr. Unig., d. d. 4. 8. 1879.

[54] Enc. Inscrutabili, d. d. 21. 4. 1875.

auch eine Förderung der Arbeit und der Produktivkraft der Arbeit. Um zu erreichen, was sie zuhöchst bezweckt, verbindet sie bei ihrer eigenen Wirksamkeit Erziehung und Unterricht.[55] Die Kirche hat sich so zugleich als die große Erzieherin und Lehrerin der Völker erwiesen. Sie hat den Gedanken der Volksbildung in die Welt gebracht und verwirklicht und desgleichen für die höhere Bildung Hervorragendes geleistet, man denke an die Geschichte der Universitäten. Um so höher ist diese kulturfördernde Tätigkeit der Kirche zu schätzen, weil sie es versteht, die Geistesbildung vor Mißleitung in falsche Bahnen zu bewahren; dazu dient ihr Bücherverbot sowie die Verurteilung falscher Grundsätze, enthalten zum Beispiel im Syllabus Pius IX.

Staatlicher Zwang zur Sicherung der elementaren Kenntnisse ist an sich segensreich, und die entsprechenden Vorschriften sind zu beachten, vorausgesetzt, daß nicht in anderer Weise genügend gesorgt ist, und überdies, daß nicht höhere Interessen, Religiosität und Sittlichkeit, gefährdet werden. Mit Recht protestiert die Kirche gegen das staatliche Schulmonopol und beansprucht für sich das Recht, Schulen aller Art zu errichten (C. c. 1375. S. Nr. 508). Ferner beansprucht sie, an der Aufsicht über private und staatliche Schulen irgendwie beteiligt zu werden (C. c. 1381 f.).[56] Der Bischof hat Recht und Pflicht, darüber zu wachen, daß nirgends in den Schulen seines Sprengels etwas gegen Glauben oder gute Sitten gelehrt werde oder geschehe (C. c. 1381, § 2); desgleichen hat der Bischof das Recht, Religionslehrer und Religionsbücher zu approbieren, ebenso das Recht, zu fordern, daß um der Religion und Sitten willen Lehrpersonen oder Bücher entfernt werden (C. c. 1381, § 3). Ausschließlich kompetent ist die Kirche für Unterricht und Erziehung des Klerus (C. c. 1352).

Zweites Kapitel.

PFLICHTEN HINSICHTLICH DER LEBENSSTELLUNG.

§ 64. Der Beruf.[1]

232. Bedeutung des Berufes. Unter Beruf im generellen Sinne ist ein bestimmter Kreis von Pflichten zu verstehen, abgegrenzt und zu erfüllen im Interesse der Gesellschaft. Individuell betrachtet, bedeutet der Beruf nicht etwa das rein subjektive, persönliche Erlebnis der Berufung von oben, sondern die eigenartige gesamte Veranlagung des einzelnen, wodurch er auf den Beruf im zuerst erwähnten Sinne hingewiesen wird. Wie im Organismus, so sind

[55] Périn, Über den Reichtum I, S. 251 ff.

[56] Denz. n. 1745. 1747.

[1] Doß, Die Standeswahl, 1885. Krier, Der Beruf, 1899.

in der Gesellschaft Glied und Ganzes durch gegenseitiges Geben und Empfangen miteinander verbunden. Zur Erledigung der vielen, mit der Kultur sich steigernden und komplizierenden Aufgaben sind die Leistungen der einzelnen erforderlich, deren Geschicke, Neigungen und Fähigkeiten nach göttlichem Willen gleichfalls verschieden sind (Nr. 105, 3. Quaest. quodlib. 7, a. 17. S. th. 1, q. 103, a. 8); so werden sie darauf hingewiesen, durch Übernahme eines bestimmten Pflichtenkreises im sozialen Interesse der Gesellschaft Wohltat mit Wohltat zu vergelten; zugleich sollen sie so ihr Brot verdienen und eine natürliche Grundlage zur Erreichung des höchsten Zieles gewinnen, indem sie ihre ethische Persönlichkeit weiterbilden.

233. Wahl des Berufes. Wichtig sind dabei zunächst individuelle Anlage und Neigung. Für den Ordensstand und für den priesterlichen Stand ist ausgesprochene Neigung erforderlich (Nr. 105, 3 und 198, 1). Abzulehnen ist freilich die Ansicht, die von jansenistischer Seite vertreten wurde, als müßte eine unmittelbare Berufung zum Priesterstand auf Grund des „attrait" erfolgen, als wäre ein besonderer Antrieb seitens des Heiligen Geistes notwendig: der geistliche „Beruf" besteht seinem Wesen nach nicht in invitamentis Spiritus Sancti.[2] Würde aber auch jene Neigung zum priesterlichen Stande fehlen, so müßte bezweifelt werden, ob die vorauszusetzende ideale Gesinnung und wirkliche Eignung zu dem Stande vorhanden ist; dabei hat man zu beachten, daß unter inclinatio im thomistischen Sinne nicht eine lediglich gefühlsmäßige Neigung zu verstehen ist, sondern eine bewußte Willensneigung und Hingabe (vgl. S. th. 2, 2, q. 179, a. 1), als natürliche Folge der inneren Stellungnahme zum Priestertum. Im übrigen spielt freilich, was die weltlichen Berufe anbelangt, die inclinatio unter unseren heutigen Verhältnissen eine wesentlich geringere Rolle als etwa zur Zeit eines Thomas von Aquin; dies lehrt ein Blick auf die Fabrikbevölkerung. Vielfach müssen daher in letzter Linie Lebensverhältnisse und Lebensschicksale als Fingerzeig von oben angesehen werden. Wählt man den in solcher Weise nahegelegten Beruf, so darf man das Bewußtsein hegen, bei der Berufswahl Gottes Willen erfüllt zu haben. Soweit unter den weltlichen Berufen die freie Wahl möglich ist, erschiene auch hier der Zwang in einen Beruf hinein, trotz bestehender ausgesprochener Abneigung, als unmoralisch.

Den höchsten Gesichtspunkt bei der Wahl des Berufes bildet die Rücksicht auf das Seelenheil. Daher sind an sich sündhafte Berufe wie die Kuppelei oder Berufe, die für den einzelnen die nächste Gefahr der Sünde mit sich bringen, unerlaubt. Positiv ausschlaggebend müßte die Überzeugung

[2] So eine durch Pius X. mit Prüfung der Frage betraute Kommission von Kardinälen, Acta Ap. Sedis 4 (1912), 485. Vgl. auch Alph. Mulders, La vocation au sacerdoce, 1925.

sein, für einen bestimmten Stand berufen zu sein, außer es kämen unabweisliche Pietätspflichten in Frage; so dürften notleidende Eltern nicht hilflos von dem zum Ordensstande Berufenen in der Welt zurückgelassen werden (S. th. 2, 2, q. 189, a. 6). Abgesehen von dem Falle, daß man überzeugt ist, nur in einem bestimmten Stande das übernatürliche Ziel erreichen zu können, besteht für den einzelnen hinsichtlich der Wahl des Berufes Freiheit; für den mündig gewordenen besteht diese Freiheit auch den Eltern gegenüber (S. th. 2, 2, q. 189, a. 6).

Was die Voraussetzungen der richtigen Wahl betrifft, so muß man sich selbst wie auch den betreffenden Beruf, den man erwählen will, genügend kennenlernen; die dabei anzuwendenden Mittel sind Selbstbeobachtung, Befragung, Gebet; doch gibt es keinen Beruf, der nicht Selbstverleugnung und Anstrengung erforderte, auch hier ist eine gewisse Kompensierung von Beschwerden und Annehmlichkeiten vorhanden, es wäre daher vergebliches Bemühen, einen von schwerer Bürde freien Beruf ausfindig machen zu wollen, wer einen Beruf unter dieser Voraussetzung wählte, würde bald enttäuscht werden.

234. Wertung des Berufes.

Stets blieb in der Kirche das Bewußtsein lebendig, daß der innerer Überzeugung gemäß übernommene soziale Pflichtenkreis als Beruf (vocatio, I Kor. 7, 20 ff.) und der christlich aufgefaßte Berufsdienst gleichsam als Gottesdienst sich darstellt; diese letzte Idee hatte der Apostel Paulus auf die Predigt, auf die Tätigkeit der Obrigkeit, des Hausvaters und des Sklaven angewendet (Apg. 21, 19. Röm. 13, 4. Eph. 6, 9 und 6, 5 ff. Kol. 3, 22 ff.). Nicht richtig ist es also, wenn Max Weber erst den Protestantismus die Bedeutung und Heiligkeit der weltlichen Berufe als Übung christlicher Frömmigkeit in das Christentum einführen läßt. Mit Unrecht behauptet auch Troeltsch, die Kirche habe in der patristischen Zeit weder den „hochmittelalterlichen" noch den „protestantischen" Begriff des Berufes gekannt. In Wirklichkeit war die Idee, die wir mit dem Begriff des Berufes verknüpfen, bereits den Kirchenvätern durchaus bekannt und vertraut. Augustinus bringt nur die gemeinsame Überzeugung der Kirchenväter zum Ausdruck, wenn er feststellt, jeder habe nach dem Wort des Apostels „seine Gabe vom Herrn, der eine so, der andere so" (I Kor. 7, 7), auch der Stand des Kriegers könne Gott gefallen, jeder hat seine von Gott ihm bestimmte und zugewiesene Aufgabe, „die einen beten für euch und kämpfen wider unsichtbare Feinde, ihr mühet euch gegen die sichtbaren Feinde, indem ihr sie bekämpfet".[3] Gott verleiht also den einzelnen verschiedene Gaben und weist ihnen entsprechende,

[3] Ep. 189, 5. Vgl. Schilling, Die christlichen Soziallehren, 1926, S. 73 ff.

ebenfalls verschiedene Aufgaben zu, die sie zur Ehre Gottes und zum Nutzen der respublica sub Deo, zum Nutzen von Gesellschaft und Kirche erfüllen sollen; deutlicher kann man doch wohl die richtig verstandene christliche Idee des Berufes nicht mehr zum Ausdruck bringen. Und diese Idee ist stets, auch in der frühmittelalterlichen Zeit festgehalten worden, wie die Schriften eines Ratherius von Verona († 974) zeigen.[4] Und später betont zum Beispiel Tauler, auch der niedrigste irdische Beruf sei, in christlichem Sinne geübt, ein Gottesdienst. Die Bezeichnung der Lebensstellung als „Beruf" geht gleichfalls nicht auf Luther zurück, sie wurde von ihm vielmehr der Volkssprache entnommen.

Da jeder ehrliche Beruf als Grundlage und Mittel zur Erreichung des letzten Zieles dienen kann, so darf in sittlicher und religiöser Hinsicht von einer Gleichheit der Berufe gesprochen werden. Eine Gleichheit in jeder Hinsicht besteht freilich nicht. In sozialer Beziehung entscheidet die Bedeutung für das Gemeinwohl; vom sozialen Gesichtspunkt aus ergibt sich also eine Rangordnung der Berufe, die niemals völlig zu beseitigen ist, hier hat nicht jeder Beruf dasselbe, sondern das ihm nach seiner Wichtigkeit und seinen Diensten für das Ganze Gebührende, das „Seine" also im Sinne der distributiven Gerechtigkeit zu beanspruchen. Wieder eine andere Frage ist die der Gleichstellung in politischer Hinsicht; bei genügender Einsicht etwa der Arbeitermassen steht nichts im Wege, sie politisch für gleichberechtigt mit den höheren Ständen zu erklären. Daß rechtlich speziell vor Gericht Gleichheit bestehen soll und kein Ansehen der Person herrschen darf, ist eine Forderung, die sich auf christlichem Standpunkt, zumal angesichts der Schätzung des Menschen als Persönlichkeit, ohne weiteres nahelegt.

Mit Recht schätzt die Kirche das beschauliche Leben (Nr. 306) grundsätzlich höher als das praktische oder aktive Leben, hingeordnet auf die Liebe des Nächsten um Gottes willen (S. th. 2, 2, q. 179 ff.). An sich steht das beschauliche Leben höher, weil es sich dabei um Erkenntnis der Wahrheit, beim aktiven Leben dagegen um das äußere Tun handelt, ist doch das Erkennen des Menschen vornehmste Betätigung, vornehmer als das äußere Tun entsprechend der Vernunft. Hieraus ergeben sich die weiteren Vorzüge des beschaulichen Lebens, soweit sie von der Vernunft feststellbar sind: es ist vorzüglicher nach Dauer, innerer Befriedigung, geistiger Freiheit, unmittelbarem Wert, seelischer Ruhe, nach Objekt und Wesen; nach dem Objekt, weil hier das Göttliche in Frage kommt, nach dem Wesen, weil hier die dem Menschen als solchem mehr eigentümliche intellektuelle Tätigkeit zutage tritt,

[4] Praeloquia 1, 1 ff. 17. 19. Hinweis auf Sir. 38, 39 (Arbeit ein Lobgebet). Vgl. A. Adam Arbeit und Besitz nach Ratherius von Verona, 1927.

während bei den Handlungen auch die niederen Kräfte, die der Mensch mit dem Tiere gemeinsam hat, beteiligt sind. Zu diesen schon von Aristoteles geltend gemachten Gründen[5] fügt der Herr einen weiteren hinzu, wenn er erklärt: „Maria hat den besten Teil erwählt, der ihr nicht wird genommen werden" (Luk. 10, 42): höher an Rang und Verdienst steht das kontemplative Leben, weil dieses die selige Ruhe des Himmels vorausnimmt und unmittelbar mit der Gottesliebe zusammenhängt, das aktive Leben aber den Werken des gegenwärtigen Daseins sich widmet, um dem Nächsten beizustehen.[6] Gleichwohl kann im konkreten Fall das aktive Leben den Vorzug verdienen, jene Vergleichung ist eine rein abstrakte; sich dem Dienst der Wahrheit zu widmen, ist besser, als dem Erwerb nachzugehen, allein im Falle der Not und Notwendigkeit verdient selbstverständlich das Streben nach Erwerb den Vorzug, so schon Aristoteles (S. th. 2, 2, q. 182, a. 1 f.). Wiederum bedarf es kaum der Feststellung, daß die Verbindung des kontemplativen mit dem aktiven Leben zu Nutz und Frommen der Mitmenschen noch höher zu werten ist als das kontemplative Leben allein.

Die ausnehmende Schätzung des klösterlichen Lebens seitens der Kirche ist daher durchaus berechtigt, um so mehr, weil die ethische und auch die soziale Bedeutung von Gebet und heroischer Entsagung nicht hoch genug gewertet werden kann (C. gent. 3, 135. S. th. 2, 2, q. 188, a. 8 ad 4). Wie sehr sich die religiösen Orden auch um die menschliche Gesellschaft verdient gemacht haben und noch verdient machen, weiß jeder, dem die Kraft des beständigen Gebets des Gerechten (Jak. 5, 16) zur Versöhnung Gottes nicht unbekannt ist, zumal wenn es mit körperlicher Entsagung sich verbindet, so Leo XIII.[7] Nur der Atheist und Materialist kann die große Bedeutung des Gebetes und des Beispieles der Entsagung trotz offenkundiger Tatsachen in Zweifel ziehen. Nimmt man hinzu, was auch nur die Bettelmönche, indem sie sich neben der Kontemplation zugleich dem praktischen Leben widmeten, für Kultur und Menschheit geleistet, so wird die überragende ethische und soziale Bedeutung des Ordenslebens vollends unbestreitbar (vgl. Nr. 29. 105, 2).

235. Wechsel des Berufes. Den übernommenen Beruf hat man treu zu erfüllen (Matth. 25, 14 ff. Eph. 4, 1 ff. Apg. 20, 18 ff.) und treu festzuhalten (I Kor. 7, 20 ff.). Doch ist die Aufforderung des Apostels: „Ein jeder verbleibe in dem Berufe, in dem er, nämlich zum Christentum, berufen wurde," nicht im Sinne eines Verbotes, den Beruf zu wechseln, aufzufassen; unerheblich ist dabei, ob man mit Chrysostomus die Worte im streng kon-

[5] Nik. Eth. 10, 6 ff.

[6] Augustinus, De civ. Dei 19, 19. Gregor. M., In Ezech., hom. 3.

[7] Lit. apost. ad Card. Gibbons, d. d. 22. 1. 1899.

servativen, statt mit Augustinus in einem der Freiheit günstigen Sinn versteht, die Kirche hat darin nie ein unverbrüchliches Prinzip gesehen. Sicherlich ganz im Einklang mit den ethischen Ideen des heiligen Thomas von Aquin stellt Kardinal Caietan in seinem Kommentar zur Summe (S. th. 2, 2, q. 118, a. 1) fest, daß ein Aufsteigen in einen höheren Stand unter bestimmten Voraussetzungen durchaus nicht verwehrt werden könne, wenn nämlich der höhere Beruf und Stand der eigenen Tüchtigkeit entspricht. Ebensowenig bereitet die Kirche, wie bereits hervorgehoben wurde, dem Aufsteigen eines ganzen Standes oder einer Klasse Schwierigkeiten. Einrichtungen zur Erzielung eines hochwertigen gewerblichen Nachwuchses gleich der Bestellung des „Arbeitsausschusses für Berufsbildung" (1925) oder, was die praktische Durchführung der geplanten Maßnahmen betrifft, die Begründung des „deutschen Instituts für technische Arbeitsschulung", wobei von der Idee der Selbstverwaltung der beteiligten Berufsstände ausgegangen wird, sind nur zu billigen und zu begrüßen. Verwerflich wären Kastenverfassung und Kastengeist, die das Prinzip: „Freie Bahn dem Tüchtigen" nicht kennen oder es vereiteln. Im übrigen ist der Berufswechsel dann erlaubt, wenn die Änderung nach reiflicher und gewissenhafter Prüfung als mit überwiegendem Vorteil verbunden sich herausstellt und dabei keine positive Pflicht erheblicher Art verletzt wird. Unbegründete Zweifel, die aufsteigen, sind zu bekämpfen; denn gibt man solchen Bedenken nach, so wird die Arbeitsfreudigkeit vernichtet und die Energie gelähmt, und mit der etwaigen Wahl eines andern Berufes beginnt die Beunruhigung von neuem. Angesichts der Unmöglichkeit, den Beruf zu wechseln, hat man das lähmende Verlangen nach Änderung abzuweisen, bei sittlicher Unzulässigkeit des Berufswechsels wie beim geistlichen Stande wäre es, freiwillig gehegt, Sünde; in beiden Fällen gilt das Wort des heiligen Hieronymus: fac de necessitate virtutem,[8] man hat in der Notwendigkeit Gottes Willen zu erkennen und mit Gottes Gnade sich berufen zu machen.

236. Sünden gegen die Berufspflicht. Zunächst ist festzustellen, was die Pflicht der Berufsarbeit und der Wahl eines Berufes in der Gesellschaft anbelangt (vgl. 239), daß an sich lediglich das generelle Gebot besteht, es müssen innerhalb der Gesellschaft alle Berufe genügend vertreten sein, damit ein menschenwürdiges Leben und Zusammenleben möglich und gesichert ist. Für den einzelnen ist Erwerbsarbeit nicht unbedingt sittlich notwendig (Nr. 241).

1. Jedes Glied der Gesellschaft hat sich irgendwie nützlich zu erweisen, in der Regel allerdings durch Ergreifung und Ausübung eines Be-

[8] Ep. 54, 6.

rufes (II Thess. 3, 10 ff. I Thess. 4, 11), doch ist zu beachten, daß nicht müßig lebt, wer der Gesellschaft irgendwie von Nutzen ist, non otiose vivit, qui qualitercunque utiliter vivit (S. th. 2, 2, q. 187, a. 5 ad 2). Wer, obwohl durch die Umstände auf einen Beruf hingewiesen und angewiesen, trotzdem beruflos bleibt, verletzt die der Gesellschaft schuldige Rücksicht sowie die Pflicht gegen die seiner Sorge Anbefohlenen und setzt sich zudem den Gefahren des Müßigganges aus, dies eine Sünde gegen die Selbstliebe (vgl. auch Matth. 25, 14 ff.).

2. Ferner ist es Sünde, sich mangelhaft auf den Beruf vorzubereiten, desgleichen nach übernommenem Beruf die auferlegten Pflichten nicht zu erfüllen oder sie zu verletzen; bei den ex stipendio oder auf Grund Vertrages beruflich Angestellten, wie bei Beamten, wäre solche Untreue zugleich Verstoß gegen die Gerechtigkeit.

3. Sündhaft ist der Wankelmut, der immer wieder zum Wechsel des Berufes veranlaßt, die damit gegebene Unruhe und Unsicherheit wirkt auch sittlich oft unheilvoll. Um so mehr wäre die Unentschlossenheit zu verurteilen, wenn sie aus Hochmut oder Genußsucht stammte (S. th. 2, 2, q. 179, a. 2 ad 1).

4. Verwerflich ist die materialistische Herabwürdigung des Berufes zur bloßen Profitquelle; von freudiger oder segensreicher Pflichterfüllung kann dabei nicht die Rede sein, denn „wenn der Herr das Haus nicht baut, bauen die Bauleute umsonst" (Ps. 126, 1. I Kor. 3, 7).

§ 65. Die Arbeitspflicht.[9]

237. Die Würde der Arbeit. Im heidnischen Altertum ist teils ein Schwanken der Ansicht über die Arbeit teils eine ausgesprochene Unterschätzung der Arbeit festzustellen. Nicht zu verschweigen ist jedoch, daß besonders in früherer Zeit die Arbeit gepriesen und geschätzt wurde, Homer und Hesiod sind Zeugen dessen, dieser preist die Arbeit als Grundlage der privaten und der Volkswohlfahrt, und später finden sich Anerkennung und Preis der Arbeit bei Stoikern und Zynikern. Selbst bei Autoren, wie Aristoteles, begegnen wir neben wegwerfenden Äußerungen wieder solchen anerkennender Art; so bezeichnet Aristoteles es als ehrenhaft, sich selbst sein

[9] Périn, Über den Reichtum I, 1866, S. 157 ff. Diessel, Die Arbeit im Lichte des Glaubens, 3. Aufl., 1904. S. Weber, Evangelium und Arbeit, 2. Aufl., 1920. Müllendorff, Die Heiligung der Handarbeit, 1900. Legrand, Le travail, 1904. Weinand, Das Arbeitsproblem beim heiligen Augustinus, 1911; Antike und moderne Gedanken über die Arbeit, 1911. Jedzink, Die Arbeitspflicht im Alten Testament, 1920. Haessle, Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII., 1923. Baumgartner, Arbeit und Erwerb, 1926.

Brot zu verdienen und andern nicht zur Last zu fallen, der Ackerbau ist nach ihm die rechtlichste Art des Erwerbs, eine Schule der Tapferkeit; was ihn bestimmt, mit einer gewissen Geringschätzung etwa von der gewerblichen Arbeit zu sprechen, ist das Gewerbs- und Erwerbsmäßige dabei, das in seinen Augen erniedrigt.[10] Bekannt ist das Wort Ciceros, die Werkstätte kenne nichts Edles.[11] Tatsächlich macht sich in heidnischer Zeit in steigendem Maße eine Geringschätzung der Arbeit bemerkbar, trotz mancher Ausnahmen, die aber mehr die Theorie betreffen. Die Gründe dieser Erscheinung liegen im Sklavenbetrieb und im sittlichen Niedergang, in Selbstüberhebung und Sinnlichkeit; diese heidnischen Laster gelangen zur Herrschaft, darum Verachtung der Arbeit und Verwandlung des Arbeiters in einen verachteten Sklaven, die Sklaverei ihrerseits verewigte dann wieder die Verachtung der Arbeit. Im Gegensatz zur altheidnischen Unterschätzung steht die neuheidnische Überschätzung seitens moderner Richtungen. Aber die modernen Erhebungen der Arbeit durch Sozialisten und Atheisten, die sie wie eine neue Art Gottesdienst feiern, überzeugen nicht und machen die Würde der Arbeit nicht klar, weil der Grund ihrer Würde unklar und unfaßlich bleibt; was hier über die Würde der Arbeit gesagt wird, sind nichts als Worte; ähnlich verhält es sich ja mit den Erhebungen der Menschenwürde und der Körperpflege und mit andern modernen Forderungen, für deren Begründung ihren modernen Vertretern die großen Ideen fehlen. Dies gilt auch vom modernen Historismus, der alles in der Welt dem zufälligen Geschehen unterstellt, so daß also schließlich der Kampf zum Sieg des Niederen führen kann; hier muß die mangelnde Überzeugung vom positiven Sinn des Wirkens lähmend sich geltend machen, und auch hier bleibt das Lob von der Würde der Arbeit ein bloßes Wort.

Ganz anders verhält es sich mit Theorie und Praxis des Christentums. Die Auffassung des Christentums vermeidet die bezeichneten Extreme. Die Arbeit wird zum Mittel, geeignet, zum Ziele zu führen, die Arbeit soll religiös geweiht und gehoben werden, im Interesse der Erleichterung der Tugend soll die Arbeit vervollkommnet werden, und nicht nur im Interesse der zu bekämpfenden Not, jeder ehrlichen Arbeit gebührt Achtung,[12] nicht auf den Erfolg so fast kommt es an, als vielmehr auf den ernstlichen Willen, zu nützen, die christliche Idee drängt zur Organisation der arbeitenden Stände, zur Verwirklichung der Idee des gegenseitigen Gebens und Empfangens, der Idee des sozialen Organismus.

[10] Rhet. 1, 4. Pol. 1, 11. 3, 4. 8, 6. Oec. 1, 2.

[11] De off. 1, 42.

[12] Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, passim.

Der Kirche ist es gelungen, die Ehre und Würde der Arbeit im Bewußtsein der Menschen wiederherzustellen, indem sie Arbeit und Tugend aufs engste im christlichen Denken verknüpfte und so auch der Freiheit, der Beseitigung der Sklaverei, den Weg bahnte, denn sobald die Arbeit in Ehren steht, kann die der Muße oder dem Müßiggang eines bevorrechteten Volksteils dienende Sklaverei nicht mehr lange bestehen. Zu erinnern ist, abgesehen von den in der Kirche nie vergessenen Lehren des heiligen Paulus, die dieser im Sinne seines Meisters entwickelt, besonders an die Schrift des heiligen Augustinus De opere monachorum, über die Pflege der Arbeit bei den Einsiedlern und Mönchen; man darf die Bedeutung dieser Schrift nicht herabsetzen unter Hinweis auf deren Bestimmung, denn die darin dargelegten Grundsätze sind die allgemein gültigen Prinzipien der christlichen Lehre von der Arbeit; besonders erwähnt sei der Gedanke, wonach die Christen eine große Gemeinschaft bilden, in ihr arbeitet der einzelne nicht nur für sich, sondern auch für die andern.[13] Im Mittelalter sind die großen christlichen Ideen in bewundernswerter Weise verwirklicht, jede ehrliche Arbeit ist angesehen und verbürgt das standesgemäße Auskommen, die Arbeit gilt als Gottesdienst im weiteren Sinne und als ein von Gott und Gesellschaft anvertrautes Amt, als sozialer und religiös zu weihender und geweihter Dienst, die organische Idee wird in der vorbildlichen Organisation der arbeitenden Stände durchgeführt. Mit welcher Umsicht der Schutz der Arbeit geregelt wurde, läßt nicht zuletzt das Zinsverbot erkennen; nicht mühelos sollte man erwerben, sondern durch ehrliche Arbeit sollte man sein Brot verdienen. In neuer Zeit hat vor allem Leo XIII. das auf die modernen Verhältnisse angewendete Evangelium von der Arbeit in seiner großen Enzyklika über die Arbeiterfrage verkündigt und ihm Geltung zu verschaffen gewußt.

238. Die Bedeutung der Arbeit. Unter Arbeit ist die mit persönlichem Kräfteaufwand verbundene, sozial nützliche Betätigung, unter Arbeit im wirtschaftlichen Sinn eine solche Betätigung zum Zweck der Güterherstellung zu verstehen. Zunächst ist eine vorethische, eine wirtschaftliche oder rein natürliche Notwendigkeit der Arbeit gegeben, aber diese natürliche Bedeutung der Arbeit leitet zur sittlichen hinüber, denn wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen (II Thess. 3, 10), da es Pflicht ist, sich selbst zu erhalten, so wird es Pflicht, zu arbeiten, um das Leben fristen zu können, und indem die Arbeit so die Bedarfsmittel liefert, wirkt sie der oft zugleich sittlich gefährlichen Not entgegen (vgl. Spr. 30, 8); dies um so mehr, je zweckvoller, planmäßiger

[13] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus, S. 227 ff. Vgl. Chrysostomus, In illud: Salutate Prisc. et Aq. 1, 5 (die Arbeit ehrenvoll, Trägheit eine Schande). Paulinus, Ep. 23 (treuer, demütiger Dienst wahrhaft christlich).

und energischer die menschliche Betätigung sich gestaltet. Daher spricht man von einem Prinzip der Wirtschaftlichkeit und versteht darunter ein planmäßiges Verfahren, das die Erreichung des größten wirtschaftlichen Erfolges mit den geringsten Mitteln sichert. Man hat auch schon geradezu von einer Tugend der Wirtschaftlichkeit gesprochen, angesichts der festgestellten Beziehung zwischen natürlicher und ethischer Bedeutung der Arbeit mit Recht. Die Durchsetzung des Prinzips der Wirtschaftlichkeit bedeutet zugleich einen Fortschritt der Kultur und der Technik und damit einen Sieg über die Materie und die Erfüllung des göttlichen Kulturgebotes am Anfang der Menschheitsgeschichte, und die Durchführung des Prinzips bedeutet nicht nur eine Vermehrung, sondern auch eine Veredlung der Genußgüter und die Ermöglichung eines der Menschenwürde kongruenteren Genusses. Diese kulturelle Bedeutung der Arbeit steht wieder in engem Zusammenhang mit der sittlichen Bedeutung, wie leicht ersichtlich ist. Daß die Kirche keine Feindin solchen Fortschrittes sei, wurde bereits festgestellt; Leo XIII. nennt die Kirche vielmehr mit vollem Recht inertiae desidiaeque inimica, die Kirche will in Wahrheit den Kulturfortschritt, und die Steigerung der Bequemlichkeit des Lebens ist ihr durchaus nicht unerwünscht.[14] Noch höher aber steht die eigentliche ethische Bedeutung der Arbeit, ihr Wert für die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit enthüllt auch deren Wert in sozialethischer Hinsicht. Die Arbeit ist nämlich die große Erzieherin des Menschen zu Tugenden, die den meisten sonst fremd blieben, zur Selbstzucht, Selbstverleugnung, Selbstbescheidung, zur Gewissenhaftigkeit, Ordnungsliebe, Pünktlichkeit, Umsicht, Energie, Beharrlichkeit, sie fördert Sparsamkeit, Verantwortlichkeitsgefühl und den Sinn für eine Autorität, der man sich, will man das Ziel erreichen, unterordnen muß. Vollendet wird die sittliche Betrachtungsweise durch die religiöse Auffassung der Arbeit als eines Mittels zur Erreichung des letzten Zieles unter Nachahmung des Vorbildes Jesu Christi.

Höchst wirksam wird so materialistischer Wertung und Auffassung der Arbeit begegnet, als wäre sie lediglich Lohnquelle und Mittel zum Zweck des Genusses; bei solcher Betrachtungsweise büßt naturgemäß die Arbeit ihre Würde ein und wird zum erniedrigenden Joch, das man angeblich nur für andere schleppen muß. Wirksam wird durch die christliche Schätzung der Arbeit auch deren Herabwürdigung zur Ware begegnet (Nr. 430), sowie der extremen Schätzung der wirtschaftlich produktiven manuellen Arbeit, beides Auffassungen, die ebenfalls materialistischer Denkweise entspringen; die Arbeit ist nie bloße Ware, das heißt ihren unzertrennlichen Zusammenhang mit der Persönlichkeit des Menschen, dem sie den Unterhalt gewähren soll,

[14] Leo XIII., Enc. Immortale Dei, d. d. 1. 11. 1885.

verkennen und den Arbeiter entwürdigen und entrechten. Die Überschätzung der „produktiven" Arbeit aber ist schon deshalb mit christlichem Denken unvereinbar, weil nach diesem das Geistige den Vorzug verdient und daher nicht nur die geistige und leitende Arbeit selbstverständlich höher zu schätzen ist als die manuelle Betätigung, sondern auch etwa die Tätigkeit des Seelsorgers höher steht als die des Arbeiters, der direkt der Güterproduktion dient, denn die Förderung der sittlichen Eigenschaften und Dispositionen in weiten Kreisen der Bevölkerung durch den Seelsorger ist natürlich höher zu werten als die Herstellung von Fabrikaten, zumal da jener Tätigkeit sogar vom Standpunkt der Produktion selbst aus größte Bedeutung zukommt. Nicht weniger unvereinbar ist mit der christlichen Auffassung die materialistisch ruhelose Betriebsamkeit, ihr setzt das Christentum entgegen seinen Sonntag, also die Freiheit des Geistes und den Dienst Gottes, und es stellt jener Betriebsamkeit entgegen die Wahrheit: „Was nützte es den Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, an seiner Seele aber Schaden litte" (Matth. 16, 26).

239. Die Pflicht der Arbeit. Der Bedeutung der Arbeit entspricht die Pflicht der Arbeit. Doch ist dabei nicht lediglich an die Berufs- oder Erwerbsarbeit, einschließlich des geistlichen Berufes (vgl. I Kor. 9, 13), zu denken, sondern überhaupt an jede mit persönlichem Kräfteaufwand verbundene nützliche Betätigung im sozialen Interesse. In diesem weiteren Sinne erscheint die Forderung der Arbeit als jeden verpflichtendes Gebot. Im Sinne der Berufs- und Erwerbsarbeit genommen verpflichtet dagegen das Gebot der Arbeit unmittelbar nur die Menschheit oder die Gesellschaft, zumal die Gemeinschaft, die in einem Staate vereinigt lebt; es sind nämlich in der Gemeinschaft alle notwendigen und nützlichen Arbeiten körperlicher und geistiger Art berufsmäßig zu besorgen, die erforderlich sind zu einem menschenwürdigen Dasein, eine Pflicht, die demgemäß eine generelle, keine den einzelnen ohne weiteres bindende ist.

240. Nähere Begründung der Arbeitspflicht. Die Natur liefert ohne intensive Arbeit nicht das zur Existenz der Menschheit Erforderliche, und die Gesellschaft kann nicht bestehen und kein befriedigendes, menschenwürdiges Dasein bieten, wenn nicht gewisse Berufstätigkeiten entfaltet werden. So ergibt sich die generelle Pflicht der Arbeit.

Als individuelle Pflicht ergibt sich die sittliche Notwendigkeit der Arbeit im Sinne einer nützlichen Betätigung einmal aus der Natur des Menschen, die Arbeit erscheint demgemäß als Forderung des natürlichen Sittengesetzes; hat doch Gott den Drang nach Betätigung in die menschliche Natur gelegt, daher auch die Mahnung der Schrift, gerichtet an den Trägen, zur Ameise zu gehen und von ihr zu lernen (Spr. 6, 6 ff.); nicht in diesem Sinne gemeint ist

Job 5, 7, vielmehr ist hier die Rede überhaupt von der menschlichen Mühsal, wozu der Mensch geboren ist, nicht speziell von der Arbeit. Sodann ist die Arbeit ein wichtiges natürliches Mittel der sittlichen Selbstveredlung, ohne dieses Mittel, das freilich zu ergänzen und zu vergeistigen ist durch die Sabbatruhe, durch innere Einkehr und seelische Erhebung, verkümmert die Persönlichkeit (Nr. 241; vgl. 211, 2. Matth. 25, 14 ff.); auch wenn der äußere Erfolg ausbliebe, bleibt doch der ideelle Ertrag der Arbeit. Dazu kommt vom sozialen Gesichtspunkt aus eine gewisse Verbindlichkeit, wie an den Segnungen der Kultur, so an der Arbeitslast teilzunehmen. Dem entsprechen die vielen Mahnungen der Heiligen Schrift zur Arbeit, die eindringlichen Warnungen vor Müßiggang und die Lobsprüche auf die Arbeit (Spr. 22, 29. 31, 13 ff. Sir. 9, 10. 11, 6. 33, 29. Eph. 4, 28. I Thess. 4, 10. II Thess. 3, 10. 12. Vgl. Gen. 1, 28. 2, 15). Dazu das Beispiel des Herrn selbst sowie das Beispiel seines Apostels, der trotz seinem Anspruch auf den Unterhalt mit eigener Hand arbeiten wollte. Getreu dem Geiste des Meisters ist deshalb auch die Kirche eine Feindin von aller Energielosigkeit und Trägheit.[15] Speziell die Selbstverleugnung heischende Mühsal der Arbeit findet in der Offenbarung die klare Begründung, danach ist die Arbeit auch Strafe und Mittel zur Buße (Gen. 3, 17 ff.).

241. Die Erwerbsarbeit als Pflicht. Während die Arbeit im Sinne nützlicher Betätigung allgemeine Pflicht ist, wird die Erwerbsarbeit zur sittlichen Notwendigkeit, wenn man nur so den Lebensunterhalt zu gewinnen vermag (II Thess. 3, 10), wenn man nur so dem körperlich, geistig und sittlich den Menschen ruinierenden Müßiggang entgehen kann, wenn man nur so die niederen Leidenschaften zu zügeln imstande ist, wenn man nur so strenger sozialer Verbindlichkeit, etwa der Unterhaltspflicht für sonst hilflose Eltern, nachkommen könnte. Ist aber für den Lebensunterhalt gesorgt, sowohl für den eigenen als den der Angehörigen, und kann man den Gefahren des Müßigganges durch eine andere nützliche Beschäftigung und den Leidenschaften durch irgendwelche andere Mittel, wie Fasten und Gebet, wirksam begegnen, so existiert keine Verpflichtung speziell zur Erwerbsarbeit (vgl. Nr. 239). In solchem Falle steht kein Hindernis im Wege, das beschauliche Leben zu erwählen (S. th. 2, 2, q. 187, a. 3).

242. Ordnung der Arbeit. Hinsichtlich des Gegenstandes der Arbeit gebührt dem Notwendigen der Vorzug, dann folgt das Nützliche, und erst zuletzt kommt das Angenehme, Erholung und Vergnügen. Dem gesamten Arbeiten muß ein Plan zugrunde liegen; „nicht wo die Laune, sondern nur wo

[15] Leo XIII., Enc. Immortale Dei, d. d. 1. 11. 1885.

die Ordnung herrscht, kann ein wahrhaft sittlich gutes, tugendhaftes Leben gedeihen."[16]

243. Christliche Veredlung der Arbeit. Das Christentum anerkennt nicht nur alle berechtigten natürlichen Motive, die Sorge für den standesgemäßen Unterhalt, die Entfaltung der Persönlichkeit, genauer gesagt mancher edlen natürlichen Eigenschaften, die Förderung des sozialen Nutzens, das Christentum leiht der Arbeit überdies höhere Motive und lehrt sie verrichten im Sinne einer Mitarbeit mit dem Schöpfer, im Geiste der Buße, als Gott zuliebe gebrachtes reines Opfer und als von Gott zugeteiltes und zu belohnendes Werk, ohne daß aber deswegen der Anspruch auf irdischen Lohn verkürzt würde; die Arbeit erscheint so nach christlicher Auffassung geradezu als eine Art Gottesdienst. Auch hier zeigt sich, daß die Natur durch die Gnade nicht beeinträchtigt, sondern unversehrt bewahrt und vollendet wird. Gerade weil das höchste Ziel und Gut miteinbezogen und als maßgebend betrachtet wird, empfängt die Arbeit ihre volle Würde, der Wille des Menschen seine ganze Energie, die Hingabe an die Arbeit, trotz innerer Freiheit auch der Arbeit gegenüber, dank Opfersinn und Hingabe an Gottes Willen, eine ungeahnte Steigerung, die Hoffnung auf Erfolg der Arbeit eine neue Begründung; „suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und dies alles wird euch hinzugegeben werden" (Matth. 6, 33).

Nur mit Hilfe dieser erhabenen religiösen Auffassung und Motivierung, deren Wirksamkeit durch die wirtschaftliche und soziale Geschichte des Mittelalters glänzend bezeugt wird, ist es auch möglich, das moderne Problem der mangelnden Arbeitsfreude zu lösen. Nur etwas, was in tiefster Seele ruht, kann der Arbeit ihre Kraft und dem Arbeiter die nötige Freudigkeit, dieses Zeichen und diese Quelle der Kraft, verleihen, nur christlicher Opfersinn, nur christliche Ergebung sind dazu imstande. Dabei wird nicht verkannt, daß jenes Problem neben der sittlichen und psychologischen eine wirtschaftliche, soziale und technische Seite darbietet. Der Arbeitsfreude hinderlich ist besonders bei ungelernten Arbeitern die mechanische Teilarbeit, da die Befriedigung fehlt, stammend aus dem Schauen des Erfolges und des ganzen Werkes, ferner sind Hemmnisse die eingeschränkte oder genommene Möglichkeit, vorwärts zu kommen und mitzubestimmen, die falsche, harte oder verächtliche Behandlung und ungenügende Entlohnung der Arbeiter, die mangelnde Schätzung der Arbeit sowie zu vieles Reglementieren, zumal bei geistiger Arbeit. Auf seiten der Arbeitenden selbst kommen hauptsächlich in Betracht die materialistische Wertung der Arbeit als bloßer Last und Gewinnquelle und der Mangel an christlicher Genügsamkeit. Sicherlich kann noch vieles geschehen,

[16] Cathrein, Moralphilosophie II, S. 58.

um das drückende Los namentlich der ungelernten Arbeiter zu erleichtern, aber auch hier wird nur christlicher Geist, der in erster Linie Gerechtigkeit und dann deren Vollendung durch die Caritas im Sinne mitfühlenden, rücksichtsvollen Wesens erheischt, allen Bemühungen den vollen und dauernden Erfolg sichern. Nur christlicher Geist vermag Arbeitgeber und Arbeiter zu wirklicher Gemeinschaft zusammenzuschließen und so die erste Voraussetzung einer Besserung des Verhältnisses zwischen Arbeiter und Arbeitgeber zu schaffen. Ohne diesen Geist werden rein natürliche Mittel, deren Wert nicht zu leugnen ist, wie die Einräumung eines weitergehenden Mitbestimmungsrechts der Arbeiter im Betrieb durch das Betriebsrätegesetz, auf die Dauer wenig nützen. Einiges in entfernter Weise beitragen zur Mehrung der Arbeitsfreude vermag auch der Zusammenschluß christlich Gesinnter in Vereinen, die dem Arbeiter den Beruf wieder schätzbarer machen und sein Interesse wachrufen können.

Der Ertrag der persönlichen Betätigung ist teils ein ideeller, teils ein materieller; die materielle Frucht genügt nicht, um die Arbeitsenergie zu erhalten, der Arbeitende muß sich in seiner Arbeit geehrt wissen und fühlen. So legt es sich nahe, nunmehr von der Ehre und vom Eigentum zu handeln.

§ 66. Die Ehre.[17]

244. Wesen der Ehre. „Erst aus der Betätigung der angeborenen, vom Schöpfer und Erlöser dem Menschen aufgeprägten Würde entsteht die Ehre. Die Ehre ist nicht in uns, sondern ist ein Urteil der Gesellschaft über uns und über unser Verhältnis zu ihr, dieses Urteil vollzieht ein Gericht über unsere Moralität."[18] Die Ehre besteht in der äußeren, durch Wort oder Tat oder mittels äußerer Dinge zum Ausdruck gebrachten Anerkennung persönlicher oder mit der Person verbundener Vorzüge des Nächsten in dessen wenigstens moralischer Gegenwart, protestatio de excellentia bonitatis alicuius (S. th. 2, 2, q. 103, a. 2). Den Grund der protestatio können irgendwelche Vorzüge bilden: Wissen, Leistungen, Tugend, Amt und Würde; auch der Höherstehende kann den andern ehren etwa wegen eines besonderen Vorzuges oder wegen eines relativen Vorzuges Dritten gegenüber (S. th. 2, 2, q. 103, a. 2). Vor allem aber kommen sittliche Vorzüge in Betracht, deshalb bezeichnet Aristoteles die Ehre als „der Tugend Preis", nicht als ob der Tugendhafte die Ehre als Ziel erstrebte, aber die Menschen haben nichts Besseres dem Tugendhaften zu spenden als die Ehre.[19]

[17] Eiselen, Wesen und Wert der Ehre, 1894. Kattenbusch, Ehren und Ehre, 1909.

[18] Linsenmann, Lehrbuch, S. 291. Vgl. Aristoteles, Nik. Eth. 1, 3.

[19] Nik. Eth. 4, 7. 8, 16.

Aus der Bekundung der in der Ehre liegenden Anerkennung ergibt sich die öffentliche Meinung über den Wert eines Menschen oder der gute Ruf, dieser ist also effectus honoris, eine Wirkung der von seiten vieler bezeigten Ehre. Die unterste Stufe des guten Rufes bildet der gute Name, worauf jeder Anspruch erheben darf, der ihn nicht durch notorische grobe Verfehlungen verscherzt hat. Die Ausdehnung besonders großer Hochschätzung auf weiteste Kreise ergibt den Ruhm, den gesteigerten guten Ruf oder, wie Cicero sich ausdrückt, die frequens fama[20] (S. th. 2, 2, q. 103, a. 1 ad 3. 1,2, q. 2, a. 3 ad 2).

Den tiefsten Grund der Ehre bildet die Tugend; sola virtus est debita causa honoris (S. th. 2, 2, q. 63, a. 3); allerdings kann eine Persönlichkeit auch einen außer ihr befindlichen ethischen Wert repräsentieren, sie kann Gott oder die Gemeinschaft vertreten und deshalb zu ehren sein; aber stets sollte der Ehre die dignitas, die Würdigkeit entsprechen. Ob dies der Fall ist und ob die Schätzung der Würdigkeit tatsächlich entspricht, kann nur der Allwissende mit unbedingter Sicherheit beurteilen (II Kor. 10, 18. Joh. 7, 24. 8, 15. S. th. 1, 2, q. 2, a. 3).

Die Ehre wird verletzt durch die Beschimpfung (Nr. 382, 1), der gute Ruf durch Verleumdung, Ehrabschneidung und Ohrenbläserei (Nr. 382, 2).

245. Bedeutung der Ehre. Die Ehre ist unter den äußeren Gütern (res, quae in usum hominis veniunt) das wertvollste. Denn die Ehre steht in nächster Beziehung zur Tugend als Bezeugung dieser, sie wird Gott und den Besten erwiesen, auch setzen die Menschen, wie die Tatsachen beweisen, alles andere nach, wenn es gilt, Ehre zu erlangen, Schande zu vermeiden (S. th. 2, 2, q. 129, a. 1).[21] Daß Ehre und guter Name von großer Bedeutung ist, stellt die Heilige Schrift wiederholt fest: „Begehrenswerter als der Reichtum ist ein guter Name" (Spr. 22, 1. Sir. 41, 15. Pred. 7, 2). Leicht zu ersehen ist auch, inwiefern die Ehre von Bedeutung ist, einmal individualethisch, sodann sozialethisch. Die Ehre ist Stütze und Förderungsmittel der Tugend für den einzelnen, gar mancher wird von der Sünde durch den Gedanken an die Schande abgeschreckt. Zugleich kann die Ehre der Festigung und Förderung anderer im Guten und der Ehre Gottes dienen (S. th. 2, 2, q. 33, a. 7. q. 132, a. 1 ad 3). Ehre und guter Ruf bilden die Voraussetzung des sozialen Einflusses; mit ihnen schwinden Autorität und Einfluß in der Gesellschaft für den einzelnen; „die Ehre wird so zu einem geistigen Kapital, das fruchtbar gemacht werden kann und worauf Verantwortung ruht."[22]

[20] Cicero, De inv. 2, 55.

[21] Aristoteles, Nik. Eth. 4, 7.

[22] Linsenmann, Lehrbuch, S. 292.

246. Recht und Pflicht der Sorge für die Ehre. Mit der Bedeutung der Ehre ist die Pflicht und mit der Pflicht das Recht gegeben, für die Ehre zu sorgen. Sofern daher die Ehre geeignet ist, Stütze und Förderungsmittel eigener und fremder Ehre zu sein, der Ehre Gottes zu dienen und den Einfluß des einzelnen auf die Umwelt zu sichern, hat der Christ, unter Meidung des bösen Scheines, sich des Guten vor den Menschen zu befleißigen, also um seine Ehre besorgt zu sein (Matth. 5, 16. Röm. 12, 17. II Kor. 6, 3 ff. 8, 21. I Petri 2, 9. Phil. 2, 14 ff. Apg. 24, 16). Die Stelle I Thess. 5, 22 ist in diesem Zusammenhang nicht wohl zu verwerten (S. th. 2, 2, q. 144, a. 4 ad 2), weil hier wahrscheinlich eine Warnung „vor jeder Art des Bösen" und nicht eine Warnung „auch vor dem bösen Schein" ausgesprochen ist (vgl. Röm. 14, 15). Der Erfolg des gesamten Tuns und Lassens ist Gott anheimzugeben, die Ehre ist auf Gott zu beziehen und nur die Ehre bei ihm um ihrer selbst willen zu erstreben. Insbesondere besteht eine Pflicht, die so wohltätig wirkende, das Verantwortlichkeitsgefühl schützende Standesehre, die dem einzelnen als Glied und Vertreter seines Standes zukommt, sorgsam zu pflegen. Den Segen treu gepflegter Standesehre zeigt das Mittelalter, den Unsegen ihrer Vernachlässigung und Mißachtung die Neuzeit; die moderne sozialistische Tendenz, die Standesunterschiede und die Standesehre nach Möglichkeit auszuschalten, führt in der Tat höchstens dazu, „soweit möglich alles auf denselben Standpunkt der Gemeinheit herabzudrücken".[23]

In der Pflicht, für die Ehre zu sorgen, ist eingeschlossen zugleich die Pflicht, sie unter Umständen zu verteidigen und die durch eigenes Tun und Lassen geschädigte Ehre wiederherzustellen.

Wenn die Rücksicht auf Wirksamkeit, Stand, Familie oder auf das Heil des Nächsten, also etwa die Gefahr des Ärgernisses, es erfordert, hat man die Ehre gegen Schädigung zu verteidigen. Ein Recht hiezu besitzt man stets, es müßten denn höhere Gesichtspunkte und Rücksichten entgegenstehen, vor allem käme dabei die Rücksicht auf das Gemeinwohl in Frage. Auf den Einwand, die Bergpredigt schreibe den Verzicht auf jenes Recht vor, ist zu erwidern, daß diese Weisungen zunächst nur die innere hochherzige Geneigtheit zum Gegenstand haben, so nach Auffassung der christlichen Tradition (Nr. 19); diese Geneigtheit muß im Innern stets vorhanden sein, nach außen aber kann oder soll sie hervortreten, je nachdem höhere Rücksichten es nicht verwehren oder höhere Motive es nahelegen (I Petri 2, 21 ff. Matth. 5, 11 f. 18, 21 f.).

Der einzelne hat die Pflicht, die von ihm selbst veranlaßte oder verschuldete Schädigung der eigenen Ehre wieder auszugleichen. Hat man eine

[23] Linsenmann, Lehrbuch, S. 292.

Schädigung der Ehre selbst, aber ohne Schuld, veranlaßt, so wäre der Schaden zum Beispiel mit Rücksicht auf ersprießliche berufliche Wirksamkeit oder auf die Familie in entsprechender Weise, nämlich mittels Aufklärung, zu beseitigen. Bei schuldhaft herbeigeführter Schädigung kann ein Mangel an Vorsicht, leichtere oder schwere Verfehlung in Frage kommen. Kommt lediglich ein Mangel an Vorsicht, also eine Unachtsamkeit oder Übereilung in Betracht, so genügt wohl offenes Eingeständnis und je nach Umständen die Bitte um Verzeihung; bei geringeren Fehlern, die man begangen, ist die Ehre durch erneuten Eifer, erneute Pflichttreue und kluge Vorsicht wieder voll herzustellen; bei schwerer Verfehlung hat man durch offenkundige Besserung und doppelte Gewissenhaftigkeit sich zu rehabilitieren, um so mehr besteht diese Pflicht, wenn Stand, Beruf, Familie in Mitleidenschaft gezogen sind. Trotz offenkundiger Besserung und bewiesenem guten Willen dem Bußfertigen die Ehre weiter zu verweigern, wäre unchristlich und unrecht (Luk. 15, 7. 10).

Sich selbst zu diffamieren, kann nur erlaubt sein, wenn die Norm der Wahrheit durchaus eingehalten wird, denn man darf nicht lügen, um den Hochmut zu vermeiden, der Zweck heiligt das verwerfliche Mittel nicht (S. th. 2, 2, q. 113, a. 1 ad 3); ferner müßte die Schädigung der eigenen Ehre sozialethisch (Nr. 245) unbedenklich, Ärgernis oder Schädigung anderer ausgeschlossen sein und ein positives Interesse höherer Art die Schädigung kompensieren, etwa das Motiv der Verdemütigung vor dem Oberen. Unter diesen selten zutreffenden Voraussetzungen kann dem einzelnen ein Verfügungsrecht über die Ehre nicht bestritten werden; es läge in solchem Falle keine Verletzung der Liebe vor, denn diese gebietet die Erhaltung der äußeren Güter nur, sofern die Sorge für das Heil der Seele und für das Wohl des Nächsten dazu eine Verpflichtung auferlegt.

247. Die Tugend der Demut.[24] Das natürliche, aber leicht ungeordnete Streben nach Ehre wird gezügelt und geregelt durch die Demut (S. th. 2, 2, q. 161, a. 1 ff. Nr. 128). Sie steht in der Mitte zwischen dem Hochmut auf der einen Seite und Kleinmut, Feigheit, Selbstwegwerfung auf der andern Seite (Nr. 127. 248, 1). Die Demut bewirkt, daß man nicht in ungeordnetem Selbstvertrauen entgegen richtiger Selbstschätzung nach einer die Würdigkeit und Tüchtigkeit übersteigenden Geltung und Auszeichnung trachtet, ohne daß man sich aber deswegen selbst wegwirft. Die Tugend der Demut bildet also, wie leicht zu ersehen, den unmittelbaren Gegensatz zum Hochmut (Nr. 166). Prinzip und Wurzel jener Mäßigung und dieser Selbsteinschätzung der Demut ist die Ehrfurcht vor Gott, die Unterwerfung unter ihn: der Demütige

[24] Cathrein, Die christliche Demut, 2. und 3. Aufl., 1920.

unterwirft sich Gott und mit Rücksicht auf ihn andern (S. th. 2, 2, q. 161, a. 1 ad 5. a. 2 ad 3. a. 6), während der Hochmütige sich wider Gott erhebt. Man braucht sich also nicht einfachhin oder in bestimmter Hinsicht ohne weiteres für geringer als andere anzusehen (vgl. Luk. 1, 48 f.), vielmehr nimmt die Demut entsprechend der Regel der Wahrheit oder entsprechend der Wahrscheinlichkeit die vorhandenen natürlichen oder übernatürlichen Güter und Vorzüge, geschätzt nach dem bonum divinum, zum Maßstab (S. th. 2, 2, q. 129, a. 3 ad 4). Freilich herrscht bei solcher Vergleichung oft größte Ungewißheit; schon deshalb werden wir geneigt sein müssen, praktisch den Vorzug anderer anzuerkennen, bei der Demut handelt es sich ja überhaupt nicht um bloßes theoretisches Erkennen, sondern um praktisches Anerkennen; wir werden geneigt sein, uns geringer zu schätzen als andere, indem wir, was wir aus uns selbst sind, mit dem Guten des Nächsten vergleichen (Gal. 6, 3), zumal im Gedanken an das Ungewisse der Zukunft und die eigene Wandelbarkeit sowie in der Erwägung, daß der andere die uns verliehene Gnade vielleicht besser benützen würde oder wir an seiner Stelle noch schwerer gefehlt hätten. Doch ist sogleich zu betonen, daß diese Gesinnung der Demut sich auf das innerste Denken und Fühlen bezieht und einer Forderung der christlichen Gesinnungsmoral entspricht; daraus ergibt sich, daß die christliche Tugend der Demut mit Diskretion und Klugheit zu üben ist, man denke an das Verhältnis des Vorgesetzten zum Untergebenen, jener kann die innere Gesinnung der Demut nicht unter allen Umständen in derselben Weise betätigen wie etwa der Untergebene.

Daß die Demut von außerordentlicher sittlicher Bedeutung ist, zeigen schon die vielen Warnungen der Schrift vor dem Hochmut und die eindringlichen Mahnungen zur Tugend der Demut (Sir. 10, 15. Is. 40, 7. Matth. 5, 3. 11, 29. 18, 3. Luk. 14, 8 ff. 22, 24 ff. Joh. 5, 44. Jak. 4, 6. I Kor. 4, 7 u. ö.). Die Demut nimmt nach den theologischen Tugenden und den intellektuellen Tugenden und nach der Gerechtigkeit, besonders der legalen, den ersten Rang ein; während die andern Tugenden geneigt machen, der sittlichen Ordnung in bestimmter Hinsicht sich zu fügen, macht die Demut geneigt, der gesamten sittlichen Ordnung, vorgeschrieben durch göttliches Gesetz, sich zu beugen, also folgt die Demut im Range unmittelbar der legalen Gerechtigkeit (S. th. 2, 2, q. 161, a. 5. Nr. 129). Vom genetischen Gesichtspunkt aus, wenn es sich um das Werden der Tugend handelt, ist die Demut die erste Tugend, ihr kommt bei Errichtung des Tugendgebäudes grundlegende Bedeutung zu, beseitigt sie doch das Haupthindernis der Tugend, den Hochmut, die Wurzel jeder Sünde, sie erscheint demgemäß als erste Tugend per modum removentis

prohibens (Jak. 4, 6).[25] In anderem Sinne ist allerdings der Glaube die erste Tugend, sobald nämlich die positive Annäherung an Gott in Frage kommt, zu dem hin der erste Schritt durch den Glauben geschieht (S. th. 2, 2, q. 161, a. 5 ad 2. Hebr. 11, 6).

Als Grade der Demut zählt der heilige Bernhard auf die pflichtmäßige Demut, darin bestehend, daß man sich dem Höheren unterordnet und dem Gleichen nicht vorzieht, die darüber hinaus freiwillig geübte Demut, die darauf verzichtet, sich über den Geringeren zu stellen, und die überfließende (superabundans), die geneigt macht, sich unter den Geringeren zu stellen.[26] Als Akte kann man nennen das spernere mundum, spernere se, spernere nullum, spernere se sperni. Die Demut zügelt das Streben nach Hohem ratione ardui, sie mäßigt die Hoffnung und den dieser folgenden Affekt der Kühnheit (S. th. 2, 2, q. 143, a. unic.), da es sich aber nicht nur um das sinnliche Gebiet handelt, sondern auch um das geistige, so ist Subjekt der Demut außer dem irasziblen Vermögen zugleich der freie Wille, analog bei der entgegengesetzten Sünde, weshalb die Sünde des Stolzes auch bei den reinen Geistern möglich war (S. th. 2, 2, q. 162, a. 3). Da die Demut das Streben nach zu Hohem zügelt, gehört sie zur Mäßigung als eine ihr verwandte Tugend (Nr. 128), sofern sie geneigt macht, sich Gott zu unterwerfen, tritt sie in Beziehung zur Religiosität und ist sie eine der Gerechtigkeit verwandte Tugend (Nr. 126).

Daß die Lehre von der Demut eine spezifisch christliche in jeder Hinsicht sei, wird man nicht behaupten können; mit Recht weist Thomas von Aquin darauf hin, daß Aristoteles unter Benützung allerdings des allgemeinen Namens der Mäßigung „gemäßigt" den nennt, der entsprechend seinen Verhältnissen sich nur geringer Dinge für würdig erachtet, sich also geringschätzt,[27] desgleichen stellt er fest, daß Cicero die Demut als zur Mäßigung im Sinne einer moderatio spiritus gehörig auffaßt[28] (S. th. 2, 2, q. 161, a. 4. Vgl. a. 1 ad 5). Durch klare Beziehung auf die reverentia Dei hat allerdings die christliche Auffassung die Idee der Demut vollendet, nur den Christen ist zudem mit der Gnade Gottes und auf Grund des Beispieles Christi vollkommene Demut möglich, die am wirksamsten im freiwilligen Gehorsam unter einem geistlichen Oberen und in der vollkommenen Armut zutage tritt.

248. Hochsinnigkeit und Ehrliebe.

1. Eine Art Ergänzung zur Demut bildet die Hochsinnigkeit (Nr. 127), deren Akt freilich nur großen Seelen eigentümlich ist, es ist die Tugend der

[25] Augustinus, Ep. 118, 22.

[26] Sent. 37.

[27] Nik. Eth. 4, 7.

[28] De inv. 2, in fine.

Heiligen. Die magnanimitas festigt nämlich das Vertrauen und die Energie, so daß man im Hinblick auf das, was man durch Gott, durch seine Gnade und seine Gaben ist, sich im Tugendleben und Tugendstreben des Großen oder dessen, was großer Ehre würdig ist, für wert achtet, während die Demut von der eigenen Armseligkeit und Fehlerhaftigkeit ausgeht und demgemäß abhält, nach zu Hohem zu streben (S. th. 2, 2, q. 161, a. 1 und ad 3). Dabei richtet der magnanimus das Absehen nicht auf die (menschliche) Ehre als Ziel, die Ehre ist nur objektiv Gegenstand der Hochherzigkeit (S. th. 2, 2, q. 129, a. 1 ff. In Eth. 4, 7, lect. 9, b—e). Der Hochsinnige erhebt sich nicht wegen großer Ehre, nur die Ehre bei Gott gilt ihm als etwas Großes. Soweit der Hochsinnige gemäß der sozialen Natur des andern bedarf, vertraut er auf fremde Hilfe, soweit er selbst das Ziel zu erreichen vermag, auf sich selbst (S. th. 2, 2, q. 129, a. 6 ad 1). Die Erdengüter sind ihm nichts Großes, aber gleichfalls willkommene Hilfe (a. 8). Der Hochherzige erwidert, was seine Eigenschaften betrifft, Wohltaten durch größere, er will lieber geben als erhalten, er ist langsam und bedächtig, er befaßt sich nur mit dem Großen, das für ihn sich schickt, gegenüber Hochstehenden beobachtet er eine vornehme Haltung, gegen einfache Leute eine schlichte Freundlichkeit, er meidet Schmeichelei und Verstellung, diese Zeichen niedriger Gesinnung, der Hochsinnige vergißt Beleidigungen und redet selbst seinen Feinden nichts Schlimmes nach, dem Hochherzigen ist es mehr um das sittlich Schöne, als um das zu tun, was Nutzen und Gewinn bringt; auch im ganzen Auftreten spiegelt sich die innere Gesinnung (S. th. 2, 2, q. 129, a. 3 ad 5. In Eth. 4, 8, lect. 10).

Den Gegensatz zur Hochsinnigkeit bildet die pusillanimitas, der Kleinmut. Dieser Fehler besteht darin, daß man entgegen der Vernunft sich sträubt, nach dem zu streben, was der eigenen Kraft und Fähigkeit entspräche, gleich der Anmaßung (Nr. 166) ist somit der Kleinmut Sünde; daher verurteilt der Herr den Knecht, der sein Talent feige und kleinmütig vergrub (Matth. 25, 24 ff.). Der Kleinmut entsteht, wenn man es versäumt, Gottes Gnade und Güte zu bedenken oder die eigene Fähigkeit in Betracht zu ziehen, derselbe Fehler kann aber auch aus dem Hochmut stammen, nämlich aus einem gewissen Eigensinn und Trotz, wobei man seine Kräfte für nicht hinreichend erachtet, obwohl man die hinreichende Fähigkeit besitzt (S. th. 2, 2, q. 133, a. 1 ad 3. a. 2 ad 1).

2. Auf die gewöhnlichen Verhältnisse des Lebens, auf die Ehre im gewöhnlichen Sinn bezieht sich die Tugend der Ehrliebe, die Ehrenhaftigkeit: est circa mediocres honores (S. th. 2, 2, q. 129, a. 2). Die Tugend der geordneten Ehrliebe regelt das Streben nach Ehre im positiven Sinn, im Unterschied von der Demut, was aber nicht ausschließt, daß man zuweilen, geleitet

gerade von wahrer Ehrliebe, Lob und Ehre verschmäht oder ihnen aus dem Wege geht; Pflicht wäre es, Ehre zu verschmähen, falls deren Erlangung Ungebührliches erheischte.

Die Gegensätze der Ehrliebe sind per excessum, durch ein Zuviel, die Ehrsucht und Ruhmsucht (Nr. 166), und per defectum die Selbstwegwerfung, die gemeine Gesinnung, die aus ungeordneten Motiven die pflichtmäßige Sorge für die Ehre außer acht läßt.

§ 67. Das Eigentum.[29]

249. Begriffsbestimmung. Von Natur aus ist alles Erdengut gemeinsam, weil es nach der ersten Absicht der Natur oder Gottes der Menschheit und nicht etwa diesem oder jenem speziell zugewiesen ist; man kann diese Bestimmung der Erdengüter, wie sie bereits von der Stoa, dann von den christlichen Schriftstellern auf Grund des Schöpfungsberichtes und vielfach dem Ausdruck nach im Anschluß an die stoische Philosophie immer wieder hervorgehoben wird, als negativen Kommunismus bezeichnen: danach ist also niemanden Privateigentum von Natur zugewiesen. Die Güter dieser Erde sollen der Menschheit, somit allen einzelnen zum Gebrauche dienen; das gegebene Mittel zur Erreichung dieser natürlichen Bestimmung ist nun keine andere Einrichtung als die des Privateigentums. Man versteht unter dem Privateigentum, dominium proprietatis, die in letzter Linie von Gott stammende Gewalt einer Person, über eine Sache als ihr zugehörig frei, aber innerhalb der vernunftgemäßen rechtlichen Schranken, zum eigenen Nutzen zu verfügen, also die naturrechtliche und positiv rechtliche Verfügungsgewalt im eigenen Interesse. Zu unterscheiden ist das Sachenrecht und das Forderungsrecht; dieses bedeutet soviel als einen rechtlichen, gegebenenfalls mittels persönlichen Klagerechtes durchzuführenden Anspruch auf eine Sache, ius ad rem. Das Sachenrecht kann ein vollkommenes sein oder ein unvollkommenes; vollkommen ist das Eigentumsrecht, wenn der Eigentümer über Substanz und Gebrauch frei verfügt, wenn er das ius utendi und abutendi besitzt, dies ein Ausdruck, der auch vom römischen Recht nicht im Sinne des Mißbrauches, sondern im Sinne der Befugnis gemeint ist, eine verbrauchbare Sache zu verbrauchen und eine andere zu gebrauchen und in ihrem Wesen zu verändern. Unvollkommen ist das Eigentumsrecht, wenn man, wie etwa eine Waise unter Vormundschaft oder Ordensleute nach der Ablegung des einfachen Gelübdes, weder über die Sache noch über die Früchte frei ver-

[29] Schilling, Der kirchliche Eigentumsbegriff, 1920. Derselbe, Die kirchliche Eigentumslehre, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 1922, S. 146 ff.

fügen darf, wennschon man das Eigentum behält (dominium directum, radicale); ferner ist es unvollkommen, wenn nur der Gebrauch der Sache, einschließlich der Früchte, dem Berechtigten zusteht (dominium indirectum, utile); dies kann in der Weise zutreffen, daß der Berechtigte die Früchte veräußern darf (ususfructus) oder daß er dazu nicht befugt ist (usus).

Zunächst ist die Institution des Privateigentums als solche zu begründen, dann ist das hieraus sich ergebende Recht des einzelnen, Privateigentum zu besitzen, noch näher festzustellen sowie die Frage zu beantworten, ob überdies von irgend einer Pflicht des Eigentumsbesitzes gesprochen werden kann.

250. Begründung der Institution des Privateigentums. Die Institution des Privateigentums ist notwendig vom wirtschaftlichen, sozialen, sittlichen und kulturellen Gesichtspunkt aus.

Vom wirtschaftlichen und sozialen Standpunkt aus ist geltend zu machen, daß der Kommunismus im positiven Sinn den wirtschaftlichen Ruin herbeiführen würde, weil mit Ausschaltung des Eigeninteresses und des davon nicht zu trennenden Anreizes zur Anstrengung ein Wetteifer entstünde, Arbeit und Mühe andern zu überlassen. Ferner wäre unerträgliche Verwirrung die Folge, wenn alle alles gemeinsam hätten und nicht jeder für das Seinige, sondern unterschiedslos für die allgemeinen Interessen Sorge tragen müßte; besteht Privateigentum, dann läßt sich der große Plan, nach dem für alle Bedürfnisse zu sorgen ist, unschwer durchführen, meist sind die einzelnen schon durch die Verhältnisse auf Ergreifung bestimmter Berufe hingewiesen, dem Übergehen von einzelnen Berufen zu andern seitens ganzer Massen ist vorgebeugt, bei Kommunismus aber ließe sich dem nur durch einen Zwang gleich jenem des Zuchthauses wehren. Nur so, wenn Privateigentum besteht, ist es auch möglich, einigermaßen den sozialen Frieden zu erhalten, anders, wie die Erfahrung lehrt, bei Kommunismus, abgesehen vom Falle heroisch opferwilliger Gesinnung; der Kommunismus unter Menschen, wie sie in der Regel sind, bedeutet den Kampf aller gegen alle. Mit gutem Grund verweist Aristoteles auf einfache Beispiele aus dem Leben, um zu zeigen, welche Folgen der Kommunismus haben würde; er erinnert an die Schwierigkeiten des Zusammenlebens und der Gemeinschaft in allen menschlichen Dingen und zumal, wenn es sich um Geld und Gut handelt, er erinnert an die Streitigkeiten von Reisegefährten, die sich wegen irgendwelcher Kleinigkeiten entzweien und auseinandergeraten, an den Ärger und Verdruß mit dem Hausgesinde. Gewiß, auch die Einrichtung des Privateigentums kann, wie alles auf Erden, mißbraucht werden, aber daran sind, wie Aristoteles und ähnlich später Klemens von Alexandrien betont, die menschlichen Leidenschaften schuld (In Pol. 2, 5, lect. 4, b—d. S. th. 2, 2, q. 66, a. 2).

Dies sind die hauptsächlichen Beweise, die Thomas von Aquin zugunsten der Institution des Privateigentums anführt, indem er sie Aristoteles entlehnt. Schon hieraus ergibt sich, daß die Einrichtung auf naturrechtlicher Grundlage ruht; ohne sie Unfriede, Unordnung, Niedergang, also ist sie notwendig; solche Schlußfolgerungen aus einleuchtenden Sätzen nennt man im Sinne des altrömischen Rechtes Ius gentium (vgl. Nr. 55. 60). Nun fragt es sich, ob das Privateigentum zu dem Teil des „Völkerrechtes" gehört, der die Sünde voraussetzt, so gehört etwa der vom Staat auszuübende Zwang augenscheinlich zu diesem „getrübten" Naturrecht, denn er ist jetzt notwendig, weil nur so der Sünde und dem Verbrechen zu begegnen ist; zu dem „getrübten" Naturrecht gehört nach Auffassung eines Ambrosius auch die Sklaverei: weil manche sich selbst nicht leiten können, müssen sie von einem Verständigen geleitet werden. Allerdings gibt Thomas gelegentlich zu, es hätte im Zustand der Unschuld ohne Gefahr der Zwietracht, wie jetzt etwa in den Klöstern, Gemeineigentum bestehen können (S. th. 1, q. 98, a. 1 ad 3), allein die ersten Menschen waren im Stande der Unschuld hochbegnadet; was diesem Zustand angemessen war, ist nicht ohne weiteres auch angemessen der an sich betrachteten menschlichen Natur, damit ist also die Frage nicht entschieden. Vielmehr hat man von den angeführten Beweisgründen auszugehen; bei Kommunismus entstünde Streit, und infolge der Trägheit vieler wäre der wirtschaftliche Ruin die Folge, also ist Privateigentum notwendig, hier ist die Tatsache der Sünde vorausgesetzt; nicht so jedoch bei dem dritten Argument, wobei es sich um Aufrechterhaltung der Ordnung handelt, dieses Argument hat seine Geltung auf Grund der Natur der Sache, ganz abgesehen von der Sünde. Übrigens ist die Beweisführung zugunsten des Privateigentums noch nicht abgeschlossen; unter den weiterhin festzustellenden Momenten finden sich noch andere, die keineswegs die Sünde voraussetzen.

Aus dem bereits Dargelegten ist zugleich zu erkennen, daß der Kommunismus den kulturellen Fortschritt hindert, ja er würde ein gleich elendes Los für alle verschulden, die Bekämpfung auch nur der ärgsten Not würde alle Kräfte in Anspruch nehmen und weder Mittel noch Zeit noch Interesse für höhere Bestrebungen übrig lassen. Das Privateigentum dagegen ist geeignet, Fortschritt und Gemeinwohl zu fördern: nur dadurch wurden die großen Werke auf den Gebieten der Wirtschaft, Wissenschaft, Literatur, Kunst und Technik ermöglicht.

In sittlicher Hinsicht aber gilt heute noch und gilt stets, was Laktanz vom Kommunismus sagt, daß er, wie nun einmal die Menschen sind, allen Fehlern Tür und Tor öffnet, während das Privateigentum Gelegenheit ge-

währt, eine Reihe schöner Tugenden zu üben.[30] Nicht nur fördert es Fleiß, Arbeitsamkeit, Wirtschaftlichkeit, Ordnungssinn, Mäßigung, es ermöglicht zudem die Pflege der Freigebigkeit und garantiert allein eine menschenwürdige Freiheit, eine der natürlichen Grundlagen sittlicher Betätigung. Bei den vorausgehenden Beweismomenten ist die Rücksicht auf das bonum commune entscheidend, aber auch bei dem zuletzt angeführten Argument ist diese Beziehung von Bedeutung, denn daß das Gemeinwohl von jenen sittlichen Qualitäten beeinflußt wird und wesentlich abhängt, ist einleuchtend.

Mit Recht halten deshalb alle Gesetzgeber an dem Gedanken fest, daß das Eigentum unverletzlich sei, auch der göttliche Gesetzgeber hat im Dekalog derselben Idee klaren Ausdruck verliehen. Der Einwand, das siebente Gebot würde auch bei kommunistischer Ordnung Geltung haben, ist nicht gerechtfertigt, denn das Gebot setzt offensichtlich die Ordnung des Privateigentums voraus. Falsch ist auch die Annahme, als wäre der Kommunismus die ursprüngliche Eigentumsordnung, eines der Dogmen der sozialistischen „Wissenschaft"; in Wahrheit handelt es sich bei den vielfach namhaft gemachten Entwicklungsstufen, an deren Anfang der Kommunismus stehen soll, um reine Konstruktion; auf Grund wirklich wissenschaftlicher Methode und Forschung, wobei von Stämmen ausgegangen wird, die jetzt noch einigermaßen primitive Zustände aufweisen, ist man zum Schluß berechtigt, daß von Anfang an in gewissem Umfang Privateigentum bestand, ganz entsprechend natürlicher menschlicher Veranlagung.[31]

251. Das Recht des einzelnen, Eigentum zu besitzen. Das Recht des einzelnen, dauernd Privateigentum zu besitzen, folgt aus der sozialethischen und ethischen Notwendigkeit der Institution von selbst. Dazu kommen noch Erwägungen, die vom individualethischen Gesichtspunkt ausgehen; der Satz von der Notwendigkeit der Institution erhält dadurch eine Bekräftigung.

Bereits war von dem Selbstinteresse die Rede; auch Thomas von Aquin ist weit davon entfernt, dieses Eigeninteresse dem Egoismus einfach gleichzusetzen und es zu verwerfen (Nr. 206 ff.); die Selbstliebe ist natürlich, und wenn sie vernünftig geordnet ist, durchaus berechtigt. Nun drängt ebendiese Selbstliebe den einzelnen, für sich und die Seinigen zu sorgen, und zwar, weil der Mensch dank seiner Vernunft den Bedarf der kommenden Tage voraussieht, auch für die Zukunft, nicht nur für den Augenblick. Zudem gewährt es dem Menschen, wie Aristoteles betont, eine eigenartige, durchaus nicht an sich egoistische, sondern berechtigte Befriedigung, etwas sein

[30] Lactant., Instit. 3, 21.

[31] Koppers, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde, 1921.

eigen zu nennen (In Pol. 2, 5, lect. 4, c). Von dem Gedanken geleitet, daß der Mensch auf Grund seiner vernünftigen Natur zwischen den Mitteln zum Zweck wählen kann und sich angetrieben fühlt, für die Zukunft zu sorgen, gibt Leo XIII. in seiner Enzyklika Rerum novarum eine tief psychologische Begründung des Rechtes, Privateigentum zu besitzen. Die Dinge müssen daher „besitzbar" sein (Kant), sie sind dazu bestimmt, angeeignet zu werden und als natürliche Mittel die Persönlichkeit zu ergänzen. Ja aus derselben menschlichen Natur, aus der Möglichkeit, für die Zukunft vorauszusorgen und diese sicherzustellen, läßt sich der Schluß ziehen, daß auch das private Grundeigentum berechtigt sein muß, denn die sich immer aufs neue wiederholenden Bedürfnisse der nämlichen Art weisen auf eine Quelle hin, woraus der Bedarf dauernd gedeckt werden kann, und diese Sicherung ist bei dem Grund und Boden und seinem Besitz gegeben. Das Recht des einzelnen wird noch vermehrt und gesteigert, wenn er Familienvater ist, er hat für die Familie zu sorgen und deren Los nach besten Kräften zu sichern; die Familie setzt als kleinster selbständiger Organismus eine materielle Grundlage, setzt Privateigentum voraus. Dies erhellt ja auch klar aus dem richtig verstandenen siebenten Gebot, im Verhältnis zu den beiden vorausgehenden Geboten betrachtet: hier kommt ja die Idee der Familie zum Vorschein, und es wird zunächst die persönliche Sicherheit gewährleistet, dann wird das eheliche Recht auf die Gattin, dann die materielle Grundlage garantiert.

Eingeschlossen in dem Recht des Privateigentums ist nach Thomas die potestas procurandi et dispensandi, sowie der usus (S. th. 2, 2, q. 66, a. 2). Der Eigentümer kann sein Eigentum verwalten, bewirtschaften oder bearbeiten, um die Früchte zu genießen, er verfügt darüber, also über die Substanz, so daß er sein Gut veräußern oder sonstwie verwenden kann. Was allerdings den Gebrauch anbelangt, so darf dieser kein egoistischer, andere ausschließender sein, vielmehr soll man gerne andern davon mitteilen (I Tim. 6, 18). „Daß aber die Bürger ihrer Gesinnung nach dahin gebracht werden, das ist recht eigentlich Aufgabe des Gesetzgebers."[32]

Um tatsächlich Eigentum zu erwerben, dazu bedarf es jedoch, abgesehen von der nun nachgewiesenen grundsätzlichen Berechtigung des Privateigentums überhaupt, noch gewisser Voraussetzungen, nämlich der Erwerbstitel, als solche haben u. a. zu gelten die Okkupation und die Arbeit sowie als positiv rechtlicher Titel die Verjährung (Nr. 407 ff.).

In alter Zeit schon wurde kirchlicherseits die Lehre der Apostoliker, die das Privateigentum verwarfen, zurückgewiesen.[33] In neuerer Zeit haben

[32] Aristoteles, Pol. 2, 5.

[33] Augustinus, Adv. haeres. 40.

Pius IX. und Leo XIII. sowohl den Kommunismus, der das Privateigentum prinzipiell bekämpft, als auch den Sozialismus, der das Privateigentum an den Produktionsmitteln, an den Arbeitsmitteln, Maschinen, Bergwerken, an Grund und Boden aufheben will, wiederholt und aufs schärfste verurteilt.[34]

252. Die Pflicht des Privatbesitzes. Einige der angeführten Beweismomente begründen zugleich durchschnittlich eine Pflicht des einzelnen, wenn anders für ihn die Möglichkeit besteht, Eigentum zu besitzen. Dies ergibt sich aus dem Antrieb, für die Zukunft und für die Angehörigen zu sorgen; der Vater, so stellt Thomas fest, hat die Pflicht für sein Kind zu sorgen, nicht nur eben jetzt, sondern hinsichtlich seines ganzen Lebens (S. th. 2, 2, q. 101, a. 2 ad 2. C. gent. 3, 123). Ferner ist das Eigentum Voraussetzung der Selbständigkeit, eine natürliche Bedingung für die Entwicklung des Menschen zur Persönlichkeit und für die Erfüllung seiner Aufgabe in der Welt, und das Eigentum ist, wie festgestellt wurde, notwendig für die Familie, als Basis ihrer Existenz. Deshalb führt Leo XIII. in seiner Enzyklika Rerum novarum aus, Erdengüter privat zu besitzen, ist ein Recht für den Menschen, bestehend von Natur, und Gebrauch zu machen von diesem Recht, zumal im sozialen Leben, ist nicht nur ein Recht, sondern durchaus notwendig, es ist nach Thomas erlaubt, daß man Privateigentum besitze, und es ist notwendig zum menschlichen Leben.[35] Der Hinweis auf die Ausnahmen, den Kommunismus der Urgemeinde und des Klosters, berührt den festgestellten Sachverhalt in keiner Weise; denn in der Gesellschaft gibt es verschiedene Aufgaben und muß es verschiedene Berufe geben, darunter sind aber gewisse Berufe und Aufgaben, die mit dem Streben nach Eigentum und mit der Sorge dafür unvereinbar sind (C. gent. 3, 134); wer den höheren Zwecken der Gesellschaft dient, darf daher von dieser den Unterhalt erwarten, so auch die beschaulichen Orden (Nr. 234).

253. Der angebliche Kommunismus in der christlichen Literatur.[36]

Die Ansicht, daß Christus selbst als Vorläufer des Sozialismus gelten müsse oder könne, wird von keinem ernst zu nehmenden Gelehrten mehr vertreten; der Herr trat nicht als sozialer und noch weniger als sozialistischer Reformator auf, in diesen Dingen bleibt er, aus naheliegenden Gründen, mit strenger Konsequenz seinem Grundsatze treu: „Beurteilet doch aus euch selbst, was recht ist" (Luk. 12, 57), doch verfehlt er nicht, allgemeine Richtlinien von größter Tragweite zu geben, man denke an das Wort: „Eines nur ist not-

[34] Denz. n. 1694 ff. 1718 a. 1849 ff. 1857.

[35] Leo XIII., Enc. Rerum novarum; vgl. S. th. 2, 2, q. 66, a. 2.

[36] Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, 1908. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter, 1907.

wendig," „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist," „Wer unter euch der erste ist, sei der Diener von allen" usw. (vgl. Nr. 28. 57), vor allem sei erinnert an die Ideen der Gerechtigkeit und Liebe. Ebenso entschieden ist freilich die entgegengesetzte Ansicht abzuweisen, wonach Christus so ausschließlich religiöser Reformator gewesen wäre, daß er sozialen Dingen gleichgültig, wirtschaftlichen Fragen naiv gegenübergestanden. Schon die soziale Tragweite der umfassenden religiösen Lehren des Herrn müßte von einem solchen extremen Urteil abhalten, es wäre denn, daß man annehmen wollte, dem Herrn selbst sei die Tragweite seiner eigenen Ideen verborgen geblieben, eine Annahme, die schon vom rein natürlichen Standpunkt aus unhaltbar ist. Und wenn Jesus vor ängstlicher Sorge warnt, so hat er ja nur die heidnische, mit christlichem Vertrauen unvereinbare Sorge im Auge, die vernünftige wirtschaftliche Sorge erhält in Wahrheit durch den Geist des christlichen Vertrauens die volle Energie und Sicherheit; es liegt also kein Grund vor, die wirtschaftliche Auffassung des Herrn „naiv" zu nennen. Ebensowenig ist seine Stellungnahme zum Reichtum anfechtbar, alle Zeiten und Erfahrungen bestätigen sein „Wehe". Daß Christus an keine soziale Reform gedacht, auch an keine indirekt, durch die Umwandlung der Gesinnungen herbeizuführende, mögen jene annehmen, die nicht auf christlichem Standpunkt stehen. In Wahrheit hat Christus die Methode klar gelehrt, wonach die Umwandlung der Verhältnisse in der Welt erfolgen sollte, nämlich in seinem Gleichnis vom Sauerteig, der unmerklich die ganze Masse durchdringt. Die Stellungnahme Christi zum Reichtum und Eigentum ist dieselbe wie die der Propheten des Alten Testamentes; er setzt die Rechtmäßigkeit der Institution des Privateigentums voraus, und er erklärt, daß auch der Reiche trotz der Gefahren des Mammons mit Gottes Gnade selig werden kann, wenn seine Persönlichkeit in christlichem Sinne gefestigt ist. Nach Christus ist der Reiche Verwalter der ihm von Gott zugunsten der notleidenden Brüder anvertrauten Güter; Christus betrachtet auch Geld und Gut als Gut und verlangt Treue im Gebrauch des Irdischen, ja er fordert rechte Verwaltung der Erdengüter als Voraussetzung der Erlangung des höchsten Zieles und Gutes (Luk. 16, 10. 12). Wenn von dem „Betrug" des Reichtums die Rede ist (Matth. 13, 22), so heißt er trügerisch, weil er viele bestrickt, als wäre er kein vergängliches und unsicheres Gut; und „Mammon des Unrechts" wird er genannt (Luk. 16, 9), weil oft genug die Art der Verwendung oder die Art des Erwerbes nicht einwandfrei ist. Der volle Verzicht auf den Mammon ist Sache hochherziger Freiwilligkeit und wird vom Herrn nur dann gefordert, wenn die spezielle Nachfolge und Jüngerschaft in Frage kommt.

Verfehlt ist auch der Hinweis von sozialistischer Seite auf den Kommunismus zu Jerusalem (Apg. 2, 44 f. 4, 32 ff.). Dieser Kommunismus war ein hochherziges Werk christlicher Liebe, eine groß gedachte Armenfürsorge. Daß es sich um ein Werk vollkommener Freiwilligkeit handelt, geht aus dem Bericht der Apostelgeschichte klar hervor (Apg. 5, 4): Ananias konnte den Erlös ruhig behalten, die Strafe ereilte ihn also keineswegs deshalb, weil er einen Teil behielt, sondern wegen seiner Lüge. Daß es sich in der Urgemeinde um ein glänzendes christliches Liebeswerk und um eine hochherzige Armenfürsorge handelte, nicht um erzwungenen Kommunismus, ist daraus zu erkennen, daß die Gemeinde nicht etwa nun zwangsweise Produktion und Verteilung der erforderlichen Güter in die Hand nahm, vielmehr verblieb die Sorge für den Erwerb den einzelnen, soweit sie arbeitsfähig waren. Als einzig dastehende Erscheinung wurde im übrigen schon damals der Vorgang in Jerusalem betrachtet, denn niemand dachte daran, das Beispiel nachzuahmen, vor allem Paulus nicht, der die Lehre seines Meisters tief erfaßt und folgerichtig entwickelt. Er verlangt treue, fleißige Arbeit, damit man habe, um Notleidende zu unterstützen, er warnt davor, der Arbeitsscheuen sich anzunehmen, die Christen bilden eine organisch vorgestellte und geordnete Gemeinschaft mit gegenseitigem Geben und Empfangen, der Reiche gibt seine Gabe, der Arme spendet sein Gebet, die Reichen werden nicht gemahnt, ihr Hab und Gut zu verschenken, sondern nur aufgefordert, gern mitzuteilen und sich nicht zu überheben, die treibenden Kräfte innerhalb jener Gemeinschaft sind rein religiöse, aber mit tief einschneidender sozialer Wirkung: Hingabe an Gott und himmlischen Beruf, Liebe des Nächsten, des Bruders und Miterlösten.

Auch die Schriften der Kirchenväter verraten keine Spur von kommunistischer oder sozialistischer Denkweise, die in kommunistischer Art der Institution des Privateigentums feindlich gegenübersteht oder in sozialistischer Weise die private Verfügung ungebührlich einschränkt. Die wichtigsten in Frage kommenden Äußerungen seien zusammengestellt. Klemens von Alexandrien findet in einem Ausspruch des Herrn (Luk. 16, 9) die Andeutung, daß von Natur aus zwar jegliches Eigentum des Menschen ein „Unrecht" sei, daß es aber möglich wäre, aus diesem „Unrecht" ein gerechtes, heilbringendes Werk zu schaffen, nämlich durch Wohltun.[37] Hier handelt es sich lediglich um Beseitigung einer exegetischen Schwierigkeit; der Sinn ist offenbar: von Natur gibt es kein privates Eigentumsrecht; Klemens mildert also den scharfen Ausdruck „Unrecht" und beseitigt die exegetische Schwierigkeit durch Anwendung des stoischen Gedankens, wonach es von Natur kein

[37] Quis dives salvetur, 31.

Privateigentum gibt (Nr. 249); sunt autem privata nulla natura, sed aut vetere occupatione aut victoria aut lege, so Cicero im Sinne der Stoa.[38] Tatsächlich weist Klemens von Alexandrien in derselben Schrift,[39] aber auch sonst[40] den Kommunismus aufs bestimmteste ab und macht geltend, alsdann wäre es ja unmöglich, nach der Lehre Jesu zu leihen und zu geben, wenn keiner mehr Eigentum besitze, die Habgier soll abgelegt, nicht Eigentum und Reichtum weggeworfen werden.[41] Die verständige positive Wertung von Reichtum und Eigentum durch Klemens von Alexandrien gibt nur die Auffassungen Christi und seines Apostels Paulus getreu wieder. Das angebliche Wort des römischen Bischofs Klemens: Per iniquitatem alius hoc dixit esse suum et alius istud, et sic facta est divisio, stammt in Wirklichkeit aus den Rekognitionen,[42] einer Schrift mit jüdisch-häretischen Elementen. In der Äußerung Cyprians: Quodcumque a Deo est, in nostra usurpatione commune est,[43] findet Brentano den Sinn: alles, was Gottes ist, ist uns, die wir es usurpiert haben, zu gemeinsamem Gebrauch gegeben; in Wahrheit ist zu übersetzen: was von Gott kommt wie Luft, Sonnenlicht, ist in unserem Gebrauch gemeinsam, so soll man nun auch freiwillig durch Gaben sein Eigentum gemeinsam machen, also nichts anderes als das „communicare" des Apostels (I Tim. 6, 18). Basilius von Cäsarea bemerkt von den Reichen, sie nehmen das allen Gemeinsame weg und machen es unter Berufung auf die frühere Besitznahme, auf die Okkupation, zu ihrem Eigentum[44]; ihre Erklärung findet diese Wendung im Zusammenhang und durch die Benützung des auf Chrysippus, den zweiten Begründer der Stoa, zurückgehenden Bildes vom Theater; die hartherzigen Reichen schließen den Notleidenden vom Gebrauch ihres Eigentums völlig aus und verfahren wie einer, der zuerst ins Theater kommt und die andern von dem allen Gemeinsamen ausschließt. Keineswegs will Basilius das Privateigentum selbst als angemaßt bezeichnen, vielmehr setzt er, wie das Bild vom Theater deutlich zeigt, das Privateigentum mit Chrysippus als berechtigt voraus, ebenso verwirft er den Titel der Okkupation durchaus nicht, er verwirft nur den hartherzigen Ausschluß des Armen vom Mitgenuß durch freiwillige Gabe. Wenn Gregor von Nazianz Armut und Reichtum wie Freiheit und Sklaverei in stoischer Weise als bloße Namen bezeichnet[45] und diese sozialen Erschei-

[38] De off. 1, 7, 21.
[39] Quis dives salvetur, 13.
[40] Stromata 3, 6, 54.
[41] Quis dives salvetur, 11.
[42] Recognit. 10, 5.
[43] De op. et eleem.
[44] In Luc. 12, 18, 7.
[45] Or. 14, 25 f.

nungen mit Krankheiten vergleicht und hinzufügt, sie seien auf die sündhafte Verderbnis zurückzuführen, anfangs sei es nicht so gewesen (vgl. Matth. 19, 8), so ist zu beachten, daß der Bischof nicht den Reichtum, noch weniger das Eigentum, sondern nur die schroffen, unerträglichen sozialen Gegensätze, aufrechterhalten durch die Habsucht, im Auge hat und auf die Sünde zurückführt. Chrysostomus hat unleugbar kommunistische Ideen auf der Kanzel zu Konstantinopel vorgetragen, er wünscht nämlich, das Vorbild der christlichen Urgemeinde möchte erneuert werden, dieses engelgleiche Leben[46]; aber es ist zu beachten, daß nach seiner Meinung der Welt neuerdings eine solche glänzende Liebestat vor Augen gestellt werden sollte, nicht aber meint er, der Kommunismus sollte allgemein eingeführt werden, sagt er doch, wenn der Versuch fehlschlüge, würde Gott sicher in den Provinzen die Herzen rühren und so Hilfe schaffen; ferner denkt er sich das Experiment als rein freiwilliges, und schließlich glaubt er selbst, angesichts der ihm bekannten Gesinnung der Reichen, durchaus nicht an eine Verwirklichung, vielmehr will er durch seine rhetorischen Schilderungen praktisch nur etwas mehr tätige Nächstenliebe wecken. In der Tat begründet Chrysostomus das Privateigentum gelegentlich wie Klemens von Alexandrien: mit dessen Beseitigung würde zugleich die Möglichkeit beseitigt, andern in der Not zu helfen und wohlzutun.[47] Ja er trägt kein Bedenken, die Unterschiede zwischen arm und reich als von der Vorsehung in weiser Absicht gewollt zu bezeichnen: so regt der Arme fleißig die Hände und fördert durch seine Geschicklichkeit die Kultur, der Reiche aber ist seinerseits auf die Kunstfertigkeit des Armen angewiesen.[48] Bei Ambrosius finden sich ähnliche Ideen wie bei Basilius; er wirft den Reichen vor, sie nehmen allein das Eigentumsrecht in Anspruch, obwohl die Erde zu gemeinsamem Eigentum gegeben sei, eine Äußerung, zu erklären mit Hilfe des stoisch-christlichen Satzes, daß kein Privateigentum von Natur besteht, sondern daß die Erdengüter nach der ersten Absicht Gottes für alle bestimmt sind. Der Reiche gibt dem Armen, so betont er in seiner Schrift über die Pflichten, von dem Seinigen zurück (de suo reddis)[49]; zugrunde liegt hier die Idee von der Verwaltung des Erdengutes im Auftrage Gottes. Wenn Ambrosius die Verteilung der Eigentumsrechte auf die Habsucht zurückführt,[50] so denkt er wohl an die unerträglichen Gegensätze, ähnlich wie Basilius. Immerhin aber scheint er das Hervortreten des Privateigentums in Beziehung zur Sünde zu bringen, was aus der Bemerkung zu erschließen

[46] In Acta Ap., hom. 11, 3.
[47] Ad pop. Antioch. 2, 6.
[48] In ep. I ad Cor., hom. 34, 5.
[49] 12, 33. [50] Expos. in Ps. 118, 8, 22.

sein wird, nun werde zum Neid des Menschen alles aufgehäuft, weil der erste Mensch sich die verbotenen Genußmittel egoistisch angemaßt, die Natur habe die äußeren Güter als gemeinsame gegeben[51]; wie öfters bei Ambrosius entbehrt seine Exegese hier der hinlänglichen Klarheit und Exaktheit, aber er scheint immerhin anzunehmen, daß ohne Sünde positiver Kommunismus geherrscht hätte, während jetzt zur Strafe für die Sünde und als Zuchtmittel dagegen Privateigentum herrscht; Ambrosius würde, falls diese Erklärung richtig ist, das Privateigentum analog würdigen wie die Sklaverei, nämlich als Institution des „getrübten" Naturrechtes. Keine solche Unklarheit findet sich bei Augustinus. Sein Wort: aliena possidentur, dum superflua possidentur,[52] geht offensichtlich von der Idee der christlichen Verwaltung der Erdengüter aus und hat mit dem Lassalleschen „Eigentum ist Fremdtum geworden" nichts zu tun. In keiner Weise kommunistisch zu verstehen ist auch die allerdings schwierige Stelle, wo er den Donatisten, die sich im Hinblick auf kirchliche, vom Kaiser den Katholiken zugesprochene Güter über Habsucht der Katholiken beklagen, vorhält: wenn die Katholiken an Privatbesitz haben, was sie brauchen, so gehören diese Güter den Armen, quorum procurationem quodammodo gerimus et non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicamus[53]; Augustinus akzeptiert hier nicht den Kommunismus,[54] sondern erklärt lediglich, die Katholiken betrachten sich als Verwalter zugunsten der Notleidenden und maßen sich die für die Armen bestimmten Erträgnisse jener kirchlichen Güter nicht an, diese werden vielmehr bestimmungsgemäß verwendet. Gregor I. wiederholt nur, was Ambrosius ausgesprochen, wenn er schreibt: „Vergebens erachten sich für schuldlos, die Gottes gemeinsame Gabe für sich allein beanspruchen, so viele töten sie, als sie Hungers sterben lassen, wenn wir den Darbenden auch alles Nötige darreichen, so geben wir ihnen doch eigentlich nur das Ihrige zurück, wir erfüllen so nach dem Zeugnis der Schrift eine Pflicht der Gerechtigkeit vielmehr als der Liebe" (Ps. 111, 9).[55] Die Erklärung dieser Grundsätze wurde bei Besprechung der Äußerungen des Ambrosius bereits gegeben, nur die Bezeichnung des Wohltuns als einer Pflicht der Gerechtigkeit bedarf noch einer Erläuterung. Zunächst hat ja Gregor I. den Fall der äußersten Not im Auge, angesichts solcher Not mag man immerhin von einer Pflicht der Gerechtigkeit sprechen, das tut auch Leo XIII. in seiner Enzyklika Rerum novarum; wenn Gregor aber in mehr

[51] Hexaem. 5, 1, 2.
[52] In Ps. 117, 12.
[53] Ep. 185, 9, 35.
[54] Reuter, Augustinische Studien, 1887, S. 383.
[55] Reg. past. 3, 21.

allgemeiner Weise im Hinblick auf das Wohltun von Gerechtigkeit spricht, so folgt er dem Beispiel des Ambrosiaster, der es als gerecht bezeichnet, wenn man dem Notleidenden schenkt, weil Gott es ist, der uns schenkt und zugleich befiehlt, andern zu spenden,[56] es wird also „Gerechtigkeit" im weiteren Sinne genommen, im Sinne pflichtmäßiger Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Um so weniger kann bei der Äußerung Gregors von Gerechtigkeit im engeren Sinne die Rede sein, weil er anläßlich eines bestimmten Vorkommnisses die als rechtlichen Anspruch geltend gemachte Forderung eines Armen unbedingt zurückweist, da es sich lediglich um pietatis administratio handle.[57] Isidor von Sevilla, so behauptet Maurenbrecher, soll die kommunistische Theorie, die nach demselben Autor vom vierten bis zum zwölften Jahrhundert unbestritten in der Kirche geherrscht hat, einfach in den Text eines von ihm exzerpierten römischen Juristen „hineininterpretiert" haben.[58] An der fraglichen Stelle unterscheidet Isidor das Naturrecht, das allen Völkern gemeinsam ist und das allenthalben auf Antrieb der Natur und nicht vermöge irgend einer positiven Festsetzung besteht, wie Aufziehung der Kinder u. a., das ius gentium, wie die Okkupation von Wohnplätzen für die Volksstämme, die Unverletzlichkeit der Gesandten und derartige Bestimmungen, sowie das positive bürgerliche Recht, verschieden in den einzelnen Staaten. Als Bestandteil des ius naturale, das instinctu naturae in Geltung steht, nennt Isidor nun auch communis omnium possessio et omnium una libertas.[59] Daß Isidor von Sevilla bei der auf den Besitz sich beziehenden Wendung nicht an den Kommunismus gedacht hat, ist geradezu selbstverständlich, denn daß nicht überall bei allen Völkern auf Antrieb der Natur Kommunismus im positiven und allgemeinen Sinne herrsche, wußte Isidor so gut wie wir. Man darf nur den Wortlaut betrachten, dann wird man niemals zu einer solchen entstellenden Erklärung kommen; danach gehört zum ius naturale auch die acquisitio eorum, quae coelo, terra marique capiuntur, ferner die Rückgabe des Deponierten oder des anvertrauten Geldes, hier wird also der Privatbesitz als natürlich berechtigt einfach vorausgesetzt. Es sind daher nur zwei Erklärungen möglich, entweder denkt Isidor bei dem Gemeinbesitz aller an Dinge, wie sie in den Institutionen Justinians gelegentlich als Gemeingut aufgezählt werden: Naturali iure communia sunt omnium haec: aer et aqua profluens (fließendes

[56] Ambrosiaster, In ep. II ad Cor. 9, 9 ff.

[57] Ep. 9, 69.

[58] Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, 1898, S. 107 ff.

[59] Etym. 5, 4, 1. 5, 5, 1.

Wasser) et mare et per hoc litora maris,[60] oder Isidor hat jenes stoisch-christliche Dogma im Sinne, wonach alle Erdengüter gemäß der ersten Absicht der Natur allen gemeinsam, für alle bestimmt sind und keinem Eigentum zugewiesen ist, so versteht Thomas von Aquin die Wendung (S. th. 2, 2, q. 66, a. 2 ad 1); diese Erklärung empfiehlt sich mit Rücksicht auf das hinzugefügte „et omnium una libertas", denn es war gleichfalls stoisch-christliche Lehre, daß die Sklaverei nicht ursprünglich sei, daß vielmehr ursprünglich die Menschen frei waren. Was die Institution des Privateigentums betrifft, so nennt Isidor diese nicht, aber jedenfalls rechnet er sie zum ius gentium und erwähnt sie lediglich deshalb nicht, weil er lauter Sätze und Einrichtungen des Völkerrechts im modernen Sinn, also des zwischenstaatlichen Rechtes namhaft macht; demgemäß würde das Privateigentum als Bestandteil des ius gentium anzusehen sein, das ius gentium aber ist nach römisch-juristischer Auffassung, die für Isidor maßgebend ist, nichts anderes als der Inbegriff der aus allgemeinen naturrechtlichen Sätzen abgeleiteten notwendigen Schlußfolgerungen.

Von einer eigentlichen Theorie des Eigentums finden sich in der patristischen Literatur fast nur Andeutungen. Laktanz bietet am ehesten eine solche, indem er das Eigentumsrecht nach dem Vorgang des Cicero und Aristoteles begründet, und zwar betrachtet er das Privateigentum als ursprüngliche, nicht durch die Sünde bedingte Institution. Ein Kirchenvater, Ambrosius, scheint dagegen der Ansicht zu sein, daß mit der Sünde die Institution hervortrat, augenscheinlich wurde Ambrosius hier von Seneka beeinflußt, der die Wandlung auf dem Gebiet der Eigentumsverhältnisse auf die Habsucht zurückführt und ursprünglichen Kommunismus annimmt.[61] Ambrosius würde also die Institution als solche des „getrübten" Naturrechtes betrachten wie die Sklaverei. Dies ist aber nicht die allgemeine patristische Auffassung, vielmehr kann die Auffassung nur Ambrosius zugeschrieben werden, und selbst bei ihm ist sie nicht klar erweisbar. Augustinus scheint gelegentlich das positive staatliche Gesetz als Quelle des Eigentumsrechtes zu bezeichnen: ipsa iura humana per reges saeculi Deus distribuit generi humano[62]; allein es ist zu beachten, daß Augustinus nur eine dem Naturrecht entsprechende Festsetzung für Recht erklärt und als Recht nur gelten läßt, was aus der Quelle der Gerechtigkeit abgeleitet ist: „Recht ist, was gerecht ist".[63] In der Tat nimmt Augustinus an, daß das Eigentumsrecht auf Naturrecht beruht, denn er sagt zum Beispiel von einem früheren römischen Gesetz, das selbst die einzige Tochter, weil

[60] § 1 I. de rer. div. 2, 1.
[61] Ep. 90, 15. 36. 38. 40 f.
[62] In Ioann. ev. 1, 6, 25 f.
[63] En. in Ps. 145, 15.

überhaupt jede Frau, als Erbin ausschloß: „was sich Ungerechteres erdenken ließe, weiß ich nicht."[64] Also ist Sache des Staates nur, durch entsprechende positive Bestimmungen das Recht zu sichern und durchzuführen. Im übrigen läßt sich nur feststellen, daß einige Kirchenväter die Notwendigkeit des Privateigentums mit der sonst eintretenden Unmöglichkeit, andern durch Almosen wohlzutun, begründen, daß Basilius den Okkupationstitel anerkennt und daß gleich ihm die gesamte patristische Literatur ohne nähere Begründung das Privateigentum als berechtigt und gegenüber willkürlichem Eingriff als unverletzlich ansieht.

Selbst die klare Theorie des heiligen Thomas wurde von nichtkatholischer Seite mißdeutet und entstellt. So wurde geradezu behauptet, nach Thomas sei die Gütergemeinschaft Gebot des Naturrechts (Albert Ritschl in einer akademischen Festrede zu Göttingen); genau das Gegenteil, nämlich die natürliche Notwendigkeit des Privateigentums hat Thomas, wie bereits festgestellt wurde, angenommen und klar nachgewiesen. Wenn Thomas gelegentlich von einer „Hinzufügung" zum Naturrecht spricht, als die das Privateigentum erscheint, so hat er das Naturrecht „im striktesten Sinne", wie er selbst es nennt, im Auge, das „Naturrecht" Isidors, das instinctu naturae allenthalben gilt, dazu gehört die Institution des Privateigentums freilich nicht, sie gehört vielmehr zum ius gentium, das aber gleichfalls Naturrecht ist, da doch die Vernunft, auf deren einleuchtenden Erkenntnissen es beruht, als potissimum der menschlichen Natur erscheint. Fraglich kann nur sein, ob Thomas das Privateigentum zu dem Teil des Naturrechtes, des ius gentium, rechnet, wobei die Sünde vorausgesetzt ist. Nach Thomas ist die geordnete Selbstliebe natürlich und pflichtmäßig, man sorgt naturgemäß für sich selbst und fühlt sich angetrieben auch für die Zukunft zu sorgen, schon damit ist die natürliche Berechtigung des Eigentums zugegeben (In Pol. 2, 5, lect. 4, c. C. gent. 3, 134). Nur bei Privatbesitz läßt sich zudem die soziale Ordnung aufrechterhalten, der Kommunismus hätte eine Störung der Ordnung zur Folge, auch dieses Beweismoment setzt nicht notwendig die Sünde voraus. Überdies erfordert die Familie als kleinster sozialer Organismus das Privateigentum (S. th. 1, 2, q. 100. a. 5).

Kann es danach nicht mehr zweifelhaft sein, daß Thomas auch ohne Rücksicht auf die Sünde das Privateigentum als naturrechtlich begründet ansah, so herrscht vollends Klarheit hinsichtlich der Theorie Leos XIII., dessen Lehre sich übrigens durchaus auf der des heiligen Thomas aufbaut, hier ist jeder Schein vermieden, als ob das Privateigentum lediglich durch die Sünde erfor-

[64] De civ. Dei 3, 21.

dert würde, worin allerdings eine Herabsetzung und Unterschätzung des Privateigentums läge.

254. Erwerb von Eigentum.

1. Aus dem Dargelegten ergibt sich die Pflicht des Erwerbs, abgesehen vom Falle der Erfüllung höherer, damit unvereinbarer Aufgaben, ohne weiteres, und aus der Pflicht ergibt sich das Recht des Erwerbes und zugleich, was den Umfang jener Pflicht betrifft, die Feststellung, daß dabei nicht nur an die Gegenwart, sondern auch an die Zukunft zu denken ist. So hat der Familienvater, wie Thomas von Aquin ausdrücklich betont, nicht nur für den Augenblick sein Kind zu versorgen, sondern auch für später, non solum ad horam debet pater filio subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est „thesaurizare" (S. th. 2, 2, q. 101, a. 2 ad 2. C. gent. 3, 123).

2. Über das Nötige hinaus zu erwerben, ist nicht verwehrt, eine Grenze läßt sich objektiv ohne Willkür nicht ziehen, es ist unmöglich, ein Maximum festzustellen. Tatsächlich verwirft das Evangelium den Reichtum nicht, und die gesamte patristische Tradition erachtet den Reichtum als Gut, sofern er, redlich erworben, als Mittel zum Guten dient. So auch Thomas von Aquin. Der Reichtum gilt ihm als ein hervorragendes Mittel, Gutes und Großes zu vollbringen, als willkommenes Werkzeug einer auf das Hohe gerichteten Gesinnung, der magnificentia oder Generosität (Nr. 219. S. th. 2, 2, q. 129, a. 8. q. 134, a. 3)[65]; die Geldmittel sind klug zu bewahren und klug zu verwalten, so daß man nichts unnütz vergeudet (S. th. 2, 2, q. 117, a. 4 ad 1). Zumal in der Gegenwart tritt der Nutzen großer Vermögen klar vor Augen: sie ermöglichen den Großbetrieb, die große Unternehmung, wobei die Einhaltung einer verständigen Fabrikordnung und die gewissenhafte Durchführung staatlicher sozialer Gesetze zum Beispiel betreffend Hygiene eher gewährleistet sind und wodurch allein in einer Zeit der Verkehrswirtschaft und stark gestiegenen Volkszahl die entsprechende Befriedigung der Bedürfnisse gesichert wird; zudem können so strebsame intelligente Unternehmer sich leichter das benötigte Kapital verschaffen (vgl. auch Nr. 250).

Zu unterscheiden von der Frage der Berechtigung des Reichtums und des Besitzes reicherer Mittel ist die Frage, wieweit subjektiv das Streben nach Geld und Gut gehen dürfe. Darauf kann man im Sinne des heiligen Thomas die Antwort geben, man darf erwerben wollen, was zum standesgemäßen Leben, ein allerdings nicht scharf zu umgrenzender Begriff, erforderlich ist und wessen man zur Erreichung vernünftiger, nach Person und Umständen sich nahe legender Zwecke bedarf; dazu gehört nicht nur die Absicht, sich und den Seinen den Kampf ums Dasein für die spätere Zukunft zu erleich-

[65] Aristoteles, Nik. Eth. 4, 4. Vgl. Comment. Caietani in S. th. 2, 2, q. 118, a. 1.

tern, sondern auch die Absicht, Gutes zu tun und zum Gemeinwohl beizutragen, ebenso etwa der Plan, den geschäftlichen Betrieb in rationeller Weise auszubauen und zu erweitern, auch das Ziel, sich entsprechend der Befähigung zu einem höheren gesellschaftlichen Stand emporzuarbeiten.[66] Verwerflich dagegen ist das bloße „Reichwerdenwollen" (I Tim. 6, 9); stets bleibt es christliche Forderung für die Erwerbenden und Besitzenden, zu besitzen, „als besäßen sie nicht" (I Kor. 7, 30 f.).

3. Wenngleich der Reichtum, der Besitz großen Vermögens, an sich nicht zu beanstanden und auch das Streben nach reichlicheren Mitteln durchaus nicht unter allen Umständen tadelnswert ist, so lassen doch Evangelium, Tradition und Erfahrung keinen Zweifel darüber bestehen, daß der Reichtum sittlich und sozial gefährlich werden kann. Dasselbe gilt jedoch auch von der eigentlichen Armut, sofern ihr Joch, wie zumeist, mit Widerwillen ertragen wird. Die Armut in diesem Sinne verleitet gar zu leicht zu Begehrlichkeit, Unzufriedenheit, Gewissenlosigkeit, Ungerechtigkeit, Gefühllosigkeit, Gemeinheit und Unsittlichkeit; der Reichtum zum Mammonsdienst, der das Geld zum Selbstzweck erhebt und infolgedessen keine Rücksicht auf Gott, Seelenheil und den Nächsten kennt und sich mit Habsucht, Geiz, Stolz, übertriebenem Selbstvertrauen oder mit Trägheit, Üppigkeit, Verschwendung verbinden kann. Daher die Bitte: „Armut und Reichtum gib mir nicht, gib mir nur, was ich zum Leben brauche, damit ich nicht etwa übersatt verlockt werde zur Verleugnung und sage: Wer ist der Herr? oder durch Armut verleitet stehle und falsch schwöre beim Namen meines Gottes" (Spr. 30, 8 f.). Allen diesen Gefahren ist zu begegnen durch die Gesinnung der Armut im Geiste (Matth. 5, 3). Zu den geistig Armen gehört auch der Reiche, der sein Herz nicht an den Reichtum hängt,[67] solche Reiche kennt sowohl das Alte wie das Neue Testament.[68] Aber nicht nur den Reichen wird diese Gesinnung von der christlichen Tradition eingeschärft, sondern desgleichen den Armen. Nicht statthaft wäre es nach der Auffassung der christlichen Tradition, den Unterschied zwischen arm und reich radikal zu beseitigen, dies könnte nur erreicht werden durch die der Vernunft und Gerechtigkeit widerstreitende Aufhebung des Privateigentums und unter Mißachtung der göttlichen Vorsehung, die das Bestehen des Unterschieds zwischen reich und arm aus weisen Gründen will. Gewiß, die christliche Überzeugung fordert die Beseitigung des schroffen Gegensatzes von Reichtum und Bettelarmut, aber dieser Gegensatz soll nicht durch fruchtlose Gewaltmaßregeln unterdrückt, sondern durch besonnene

[66] Comment. Caiet. in S. th. 2, 2, q. 118, a. 1.
[67] Augustinus, In Ps. 21, enarr. 2, 27 u. ö.
[68] Augustinus, Ep. 140, 10, 27.

Sozialpolitik, durch kluge Erziehung der Bürger zu hilfsbereiter Gesinnung und deshalb vor allem durch Begünstigung der Religion und durch die Caritas zum bloßen Unterschied gemildert werden. Nur christliche Denkweise vermag auch hier dauernde Besserung der Verhältnisse zu erzielen und zu sichern, nicht zuletzt dank der gläubigen Überzeugung: „Per eum, qui habet, iuvat (Deus) egentem, per eum, qui non habet, probat hominem[69]; arm und reich sind auf einander angewiesen und können und sollen einander in Liebe dienen (II Kor. 8, 13 ff.).

255. Die Freigebigkeit und ihre Gegensätze. Der ungeordneten Geldliebe wirkt entgegen die Tugend der Freigebigkeit, die liberalitas (S. th. 2, 2, q. 117, a. 1 ff. Nr. 126). Die Freigebigkeit ordnet die Affekte, wodurch der Gebrauch des Geldes ungeordnet wird, nämlich die Geldliebe, die Geldgier, die Augenlust und die Unlust, sich vom Geld zu trennen (S. th. 2, 2, q. 117, a. 2 ad 1). Was den Gebrauch des Geldes anbelangt, so kommt zunächst die Verausgabung in Betracht, dann aber auch folgerichtig der Erwerb des Geldes und dessen Bewahrung, emissio oder datio, acceptio, conservatio (S. th. 2, 2, q. 118, a. 3 ad 2. q. 119, a. 1 ad 1). Als Steigerung der Freigebigkeit erscheint die Generosität (Nr. 154, 2).

Gegensätze der liberalitas, die im Unterschied von der Gerechtigkeit nicht das dem Nächsten im Sinne des debitum legale Geschuldete, sondern das nach Vernunft Gebührende vom Eigenen gibt, sind durch das Zuviel die Verschwendung, durch das Zuwenig, per defectum, die Habsucht oder der Geiz (Nr. 167). Der Fehler der Verschwendung besteht in der Vernachlässigung der erforderlichen Sorge für Geld und Gut, in Gleichgültigkeit hinsichtlich der Erwerbung und Bewahrung des Geldes, und äußert sich in unvernünftiger Verausgabung. Die Frage, ob die Verschwendung mit dem Geiz zusammen sich finden könne, ist in gewissem Sinne zu bejahen; an sich bezieht sich der Geiz auf das zähe Festhalten von Geld und Gut, die Verschwendung aber auf die unsinnige Verausgabung, insofern können sie sich nicht zusammen finden; dagegen wohl insofern, als der Verschwender, will er bei seiner Handlungsweise beharren, sich genötigt fühlen mag, zu unredlichen Mitteln beim Erwerb zu greifen, oder überhaupt so gesinnt ist, daß er in dieser Hinsicht keine Bedenken kennt (S. th. 2, 2, q. 119, a. 1 ad 1).

[69] Augustinus, Sermo 85, 6, 7.

Zweiter Abschnitt.

Die Pflichten des religiösen Lebens.

Erstes Kapitel.

DIE HINGABE AN GOTT DURCH DIE THEOLOGISCHEN TUGENDEN.[1]

§ 68. Der Glaube.

256. Begriffsbestimmung und Wesen des Glaubens. Der Glaube ist nach dem Vatikanum virtus supernaturalis, qua Dei aspirante et adiuvante gratia ab eo revelata vera esse credimus non propter intrinsecam rerum veritatem, naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest (Vat., sess. 3, cap. 3).[2] Und zwar ist fide divina et catholica alles zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche sei es durch feierliche Erklärung oder durch das ordentliche und allgemeine Lehramt als göttlich geoffenbart zu glauben vorgelegt wird (C. c. 1323, § 1. Nr. 20); als dogmatisch erklärt oder definiert gilt aber ein Satz nur, wenn der dogmatische Charakter offenkundig feststeht (C. c. 1323, § 3).

Der Glaube ist also ein übernatürlicher Habitus, von Gott der Seele eingesenkt. Träger oder Subjekt dieses Habitus ist der Verstand, und zwar die spekulative Erkenntniskraft, bei der es sich um Erkenntnis der Wahrheit als solcher handelt, nicht der praktische Verstand, der unmittelbar das Tun und dessen Motive betrifft und als nächste Regel des Tuns und Lassens erscheint. Der Beweis hiefür ist unschwer zu erbringen, da ja doch die Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheiten in Frage steht und wir vermöge des Glaubens diese annehmen, indem wir ihnen rückhaltlos zustimmen.[3]

Einen gewissen Aufschluß über das Wesen des Glaubens gibt auch Paulus im Hebräerbriefe: „Der Glaube ist ein Keim der zu hoffenden Dinge, eine Vergewisserung von dem, was nicht in die Erscheinung tritt" (11, 1). Danach erwächst aus dem, was wir hienieden glauben, wie aus einem Lebenskeim und wirksamen Anfang das, was wir im andern Leben erhoffen, es wird also durch den Glauben der Keim der visio beatifica gelegt, die in der Tat ihrem Wesen nach seliges Erkennen ist (Nr. 10), der Glaube wird übergehen in seliges Schauen. Vergewisserung von dem ist der Glaube, was jetzt noch

[1] Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae, VIII, 4. und 5. Aufl., 1922.

[2] Denz. n. 1789.

[3] Der Glaube ist im spekulativen Intellekt, freilich als entfernter Anlaß, etwas zu tun, daher wird ihm das Tun nur beigelegt durch Vermittlung der Liebe (De verit. q. 14, a. 4).

nicht gesehen wird, sofern nämlich unser Verstand um der göttlichen Autorität willen Wahrheiten zuzustimmen veranlaßt wird, die er mittels des Lichtes der natürlichen Erkenntnis nicht einsieht. So kommt Thomas zu der Definition: Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus (S. th. 2, 2, q. 4, a. 1).

Nun weisen aber die Glaubenswahrheiten sowohl den einleuchtenden Erkenntnissen als den daraus abgeleiteten Folgerungen gegenüber, wovon jene im Intellekt zusammengefaßt, diese Gegenstand der Wissenschaft sind, eine besondere Eigenart auf; während die Vernunft die hier in Frage kommenden Wahrheiten einsieht, sei es daß sie unmittelbar einleuchten oder sich auf einleuchtende Sätze zurückführen lassen, trifft dasselbe bei den übernatürlichen Wahrheiten nicht zu, die Vernunfterkenntnis für sich reicht also nicht hin zu ihrer Annahme, vielmehr muß der Wille, von der Gnade seinerseits bewegt, als subjektive moralische Ursache den Ausschlag geben, der Wille kann hier im Unterschied vom Falle der einleuchtenden oder beweisbaren Erkenntnis wählen und entscheidend eingreifen; so kann man geradezu in gewissem Sinne von einer principalitas des Willens beim Glauben sprechen: im Willen hat der Glaube gleichsam die Wurzel, die Vollendung allerdings, soweit sein eigentliches Wesen in Frage kommt, im Intellekt (C. gent. 3, 40. S. th. 2, 2, q. 1, a. 4). Der Glaube ist demgemäß assensus imperatus. Beide Vermögen, Verstand und Wille, kommen in Betracht, beide müssen richtig disponiert sein, soll der Glaubensakt vollkommen sein, dieser erfordert demnach einen doppelten Habitus, einen solchen des Verstandes und einen solchen des Willens, der, um sich dem erkannten höchsten Gut hinzugeben, die Zustimmung des Verstandes gebietet; analog wirkt ja auch bei dem Akt der Mäßigung ein doppelter Habitus mit, der Habitus der Klugheit und der Habitus der Mäßigung selbst (S. th. 2, 2, q. 4, a. 2. De verit. q. 14, a. 4).

Auf Grund der angegebenen Definitionen läßt sich sodann die Frage nach dem Objekt des Glaubens beantworten. Gegenstand des Glaubens sind die Sätze, denen man zustimmt, näherhin stellen sie sich als Materialobjekt dar; unter Materialobjekt ist der Gegenstand an und für sich genommen zu verstehen, also ohne daß dabei die Beziehung zu diesem oder jenem entscheidenden Gesichtspunkt in Betracht kommen würde. Nun wird aber alles, was geglaubt wird, nur geglaubt in Beziehung auf Gott, in ordine ad Deum, analog wie etwa die Medizin alles, was sie betrachtet, nur im Hinblick auf die Gesundheit in Betracht zieht (S. th. 2, 2, q. 1, a. 1), daher bildet Gott, sofern sein Wesen die natürliche Erkenntnis übersteigt, das ausschlaggebende Objekt oder, was dasselbe ist, das Formalobjekt des Glaubens, das hauptsächliche Objekt, das zuerst und in Beziehung auf das alles übrige gläubig erfaßt wird.

Vom Formalobjekt, vom obiectum formale quod zu unterscheiden ist das Formalprinzip des Glaubens oder das obiectum formale quo, damit bezeichnet man das Erkenntnismittel oder das bestimmende, das ausschlaggebende Motiv; während Formalobjekt des Glaubens das ist, worauf uns jede Glaubenserkenntnis schließlich hinführt, also Gott oder die erste oder ungeschaffene Wahrheit, ist Formalprinzip das Mittel, wodurch wir zur Erkenntnis der Glaubenswahrheiten geführt werden, und dies ist wiederum die erste Wahrheit; dafür kann man auch sagen, sie ist für uns das Motiv des Glaubens, das maßgebende Prinzip oder das hauptsächliche Objekt, das zum Glauben bestimmt. Und zwar ist Gott Formalprinzip des Glaubens, sofern er sich offenbart und als höchste Weisheit und Wahrhaftigkeit und als Träger der Allwissenheit, somit als höchste Wahrheit in cognoscendo et dicendo erscheint; das Formalprinzip enthält genauer betrachtet zwei Momente, es ist darin enthalten die Idee, wonach Gott die Wahrheit ist, und überdies die Idee, daß Gott das zu Glaubende geoffenbart hat (S. th. 2, 2, q. 1, a. 1. q. 5, a. 3).

Das Erkenntnismittel oder das Motiv des Glaubens ist danach die Autorität des sich offenbarenden wahrhaftigen Gottes. Da wir auf Grund derselben göttlichen Autorität, die jegliche in der Schrift und Tradition enthaltene, von der Kirche gelehrte Wahrheit verbürgt, alle Glaubenswahrheiten insgesamt für wahr halten, so ist jeder Irrtum ausgeschlossen (S. th. 2, 2, q. 1, a. 3. q. 5, a. 3).

257. Die sogenannten Akte des Glaubens. Das Glauben ist nach dem Dargelegten eine vom Willen gebotene Zustimmung, zu diesem Gebot aber bewegt den Willen die Auffassung der Glaubenswahrheit als des höchsten Zieles und Gutes. So weist das Glauben eine Beziehung auf zum Objekt des Willens, zum Guten, sowie eine Beziehung zum Objekt des Verstandes, zum Wahren, und sofern es sich um das Objekt des Verstandes handelt, kann man wieder denken an das Materialobjekt oder an das Formalprinzip. Da nach einem bekannten scholastischen Satze der Habitus aus der Eigenart des Aktes, die Akte aus den Objekten erkannt werden (S. th. 2, 2, q. 4, a. 1), so lassen sich auf Grund des zuvor Festgestellten abstrakt gesprochen drei Akte des Glaubens je nach der Beziehung zum Objekt ableiten. Kommt das zu Glaubende als Objekt des Verstandes und zwar einfach als Materialobjekt in Betracht, so ergibt sich das credere Deum vel Christum, der Glaube, daß Gott ist; kommt das Formalprinzip in Frage, so ergibt sich das credere Deo vel Christo, man glaubt um der Autorität des wahrhaften Gottes willen. Faßt man das zu Glaubende als Objekt des Willens, als dessen Ziel auf, so ergibt sich das credere in Deum vel Christum, die gläubige Hingabe an Gott und Christus in Liebe, das credendo amare.[4] Freilich sind das nicht drei gesonderte

[4] Augustinus, In Ioann. 29, 6. Enarr. in Ps. 77, 8. Sermo 144, 2.

Akte, sondern es ist immer derselbe Akt, der drei verschiedene Beziehungen zum Objekt, je nach der Betrachtungsweise des Objektes, in sich schließt.

258. Glaube und Wissen. Der Unterschied von Glauben und Wissen wird vom Vatikanum deutlich hervorgehoben; die Glaubenswahrheiten hält man für wahr, weil sie durch Gottes Autorität verbürgt sind, die Vernunftwahrheiten, weil man sie in ihrem einleuchtenden Grunde erfaßt. Vergleicht man nun die Gewißheit auf dem Gebiete des Glaubens und des Wissens, so ist dieses oder die wissenschaftliche Erkenntnis subjektiv evidenter, anders aber verhält es sich, wenn man den Grund der Gewißheit auf beiden Seiten berücksichtigt, auf dem Gebiet des Glaubens die Autorität des unfehlbaren und wahrhaftigen Gottes, auf dem Gebiete des Wissens das oft genug irreführende und unsichere Licht der Vernunft, der Glaube ist daher nach einem Wort Leos XIII. der zuverlässigste Lehrer der Wahrheit[5]; so kommt es, da der Wille den Glaubensakt unter Leitung der Gnade mit aller Energie gebietet, daß beim Glauben die Geisteshingabe an Gott und Christus eine unerschütterliche und die certitudo adhaesionis, im Unterschied von der certitudo speculationis, die denkbar größte ist (S. th. 2, 2, q. 4, a. 8).

Die Frage, ob man etwas in derselben Hinsicht zugleich wissen und glauben könne, ist nach der Ansicht des heiligen Thomas zu verneinen, weil wissen nichts anderes als eine Wahrheit in ihrem einleuchtenden Grunde erkennen heißt, demgemäß soviel ist als einsehen, glauben aber soviel als für wahr halten, was man nicht einsieht (Nr. 256. S. th. 3, q. 55, a. 5); doch ist es natürlich möglich, daß der geistig höher Stehende das weiß, was der andere glaubt oder daß man früher, im kindlichen Alter, glaubte, was man später vermöge wissenschaftlicher Erkenntnis weiß. Dabei kommen aber lediglich die praeambula fidei, die natürlichen auf Gott sich beziehenden Wahrheiten in Betracht (S. th. 2, 2, q. 2, a. 10 ad 2). Man spricht allerdings von Beweisen für die Glaubenswahrheiten, aber hier denkt man nur an die Widerlegung der Einrede der Unmöglichkeit oder den Nachweis der Schriftgemäßheit, diese „Beweise" bezwecken nicht das Erfassen der Glaubensartikel als denknotwendiger Wahrheiten, sondern die Befestigung in der Überzeugung, sie sind also nur im Sinne von „persuasiones" gemeint (S. th. 2, 2, q. 1, a. 5 ad 2).

Immerhin ist man berechtigt, von einem Wissen hinsichtlich des Glaubens im allgemeinen zu sprechen, da der Glaube insofern mit dem Wissen unzertrennlich verknüpft ist, als der Glaubende etwa wegen der Evidenz der Wunder einsieht, daß zu glauben sei (S. th. 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2). Was zu glauben ist, das wird von Gott derart evident bekräftigt, daß man dieses Wissen auf Grund der motiva credibilitatis dem eigentlichen Wissen, der Zustimmung

[5] Enc. Aeterni Patris Unig., d. d. 4. 8. 1879.

zu einer Wahrheit mit Rücksicht auf das Zeugnis des Intellekts selbst, insofern an die Seite stellen darf, als dabei jeder Zweifel ausgeschlossen ist (C. gent. 1, 6 f.).[6] „Thomas von Aquin hat in der Tat zuerst die Apologetik mit eigenen und ihrer Eigenart entsprechenden Fundamenten begründet, dabei hat er den Unterschied gut bestimmt, der zwischen den Glaubenswahrheiten und den Vernunfterkenntnissen besteht und hat scharf unterschieden die natürliche und die übernatürliche Ordnung. Thomas zeigt, daß es, obwohl der Gegenstand des Glaubens verborgen und dunkel ist, dennoch offenkundige und klare Gründe gebe, wodurch der Mensch zum Glauben geführt wird, er würde ja (nach Thomas) nicht glauben, wenn er nicht einsähe, daß zu glauben sei." So Pius XI. in seiner Enzyklika zur sechsten Zentenarfeier der Kanonisation des heiligen Thomas. Freilich kommt auf Grund der evidenten Glaubwürdigkeit der Offenbarung und des Geoffenbarten nur ein natürlicher Akt zustande. Die übernatürliche Zustimmung kann einzig von der Gnade innerlich wirksam verursacht werden; nun glaubt man, erleuchtet und inspiriert vom Heiligen Geiste auf Antrieb Gottes, von dem Anfang und Vollendung des Glaubens kommt,[7] Gott wird nun erkannt non per alia, sed per seipsum, auf Grund der Autorität und Erleuchtung Gottes selbst (Joh. 4, 42. S. th. 2, 2, q. 27, a. 3 ad 2. q. 2, a. 9 ad 3. Vat., sess. 3, cap. 3). Daher auch die alle vorbereitende natürliche Erkenntnis überragende Gewißheit dank dem lumen supernaturale.

259. Irrige Auffassungen. Der Lehre der christlichen Tradition widerstreitet die Ansicht des Bischofs Wilhelm von Auvergne († 1248), der den Glaubensakt nur als Akt des Willens betrachtete, sofern sich der Wille Gott in Gehorsam unterwirft. Auf Grund der christlichen Tradition und kirchlichen Lehre ist vielmehr der Glaube Sache und Akt des freien Willens und des Verstandes zugleich (Nr. 256) und deshalb ein wahrhaft vernunftgemäßer und sittlicher Akt, kein blindes Fürwahrhalten aus Gehorsam: der Glaube bewährt sich der Vernunft, der zum Glauben Gelangende würde nicht glauben, wenn er nicht einsähe, daß zu glauben sei, er ist bereit, zu glauben, weil er Gott als wesenhafte Wahrheit und weil er die Tatsache der Offenbarung erkennt, und der gläubig Gewordene kann und soll sich Rechenschaft geben von dem, was er glaubt. Noch mehr ist Luthers Meinung abzulehnen, sowie die des orthodoxen Protestantismus und vollends die alles Christliche preisgebende Auffassung des frei gerichteten Protestantismus. Luthers Meinung über den Glauben ist allerdings schwer festzustellen, in Wahrheit ist seine Lehre widerspruchsvoll, bald ist ihm der Glaube ein bloßes Ergreifen der

[6] Denz. n. 1171. 1790. 1794.

[7] Augustinus, De praedest. sanct. 2, 5. Conc. Araus. II, can. 7.

Verdienste Christi, ein bloßes tatloses Vertrauen und irrationales Fürwahrhalten, bald wieder eine lebendige Kraft, die von selbst, ohne Gesetz, zum Guten führt, diese letzte Auffassung ist eine Konzession an die herkömmliche vernunftgemäße Auffassung, allerdings vermischt mit einem Irrtum über das Gesetz (Nr. 65, 1, a), die erste Auffassung harmoniert mit seinen irrigen Grundlehren betreffend die absolute Heilsgewißheit, die Unfreiheit des Willens und die Unmöglichkeit der Erfüllung des Gesetzes. Abzulehnen ist dementsprechend auch die Meinung des orthodoxen Protestantismus mit seiner fides promissionum, seinem „Fiduzialglauben", bestehend in praktischer Gewißheit der göttlichen Gnade durch Christi Werk. In Wirklichkeit ist der Glaube Grund und Ursache der Zuversicht, soweit davon die Rede sein kann (vgl. Nr. 282, 3), aber nicht identisch damit. In jeder Hinsicht widerstreitet christlichem Denken der rationalistische Vernunftglaube des modernen Protestantismus, beeinflußt besonders von Kant und Schleiermacher. Nach Kant ist der Glaube lediglich ein subjektiv sicheres Fürwahrhalten, sich stützend auf praktische Erwägungen, ähnlich nimmt man nach Ritschl die religiösen Wahrheiten an, weil sie praktisch wertvoll oder notwendig sind für das Leben, man bezeichnet diese Auffassung als „Fideismus". Schleiermacher ist der Verkündiger des Gefühlsglaubens: man erlebt Gott und seine Offenbarung in dem Gemüt, die Religion wird zum Gefühl der Abhängigkeit von Gott. In diesem Sinne nimmt zum Beispiel Sell an, daß der Glaube ein inneres Erleben Gottes und eine Tat des Willens sei, wodurch der Mensch Gott anerkenne. Wilhelm Herrmann,[8] Vertreter der formalen Ethik und der autonomen Moral, Schüler zugleich von Ritschl, meint gar, dieser rein individuelle Akt des Erlebens, als den er den Glauben auffaßt, werde bei Annahme von Glaubenswahrheiten, die durch Schrift oder irgendwelche Autorität verbürgt würden, geradezu unsittlich; anders wird es nach diesem Autor wohl nur zu beurteilen sein, wenn man sich an Kant, Schleiermacher und geistesverwandte Autoritäten anschließt. Die modernistische Ansicht erweist sich als Kombination von Fideismus und Gefühlsglauben unter Anlehnung an gewisse moderne Autoritäten unter den frei gerichteten Theologen, nämlich an Kant, Ritschl auf der einen, Schleiermacher auf der andern Seite. Der Modernismus erklärt den Glauben aus dem Gefühl, aus dem Erleben des Göttlichen und dem Bedürfnis nach dem Göttlichen, jenes Gefühl aber stammt in keiner Weise von außen, sondern lediglich aus dem Unterbewußtsein, so gelangt man zum Innewerden oder Schauen Gottes und damit zur Überzeugung von seinem Dasein, eine extreme Vernachlässigung und Mißachtung der menschlichen Erkenntniskraft, ein falscher Antiintellektualismus auf dem Gebiete

[8] Herrmann, Römische (!) und evangelische (!) Sittlichkeit, 1900.

des Religiösen. Diese modernistischen Irrtümer wurden durch Pius X. zurückgewiesen und verurteilt.[9] Desgleichen ist abzulehnen die falsche Unterscheidung von Hermes zwischen Vernunftglauben und Herzensglauben, danach wäre nur der Herzensglaube als freie unbedingte Hingabe an Gott und an die Glaubenswahrheiten anzusehen, diese selbst aber können von der Wissenschaft in steigendem Maße erwiesen werden, eine Vermengung von Glauben und Wissen, die vom Vatikanum verworfen worden ist (Vat., sess. 3, cap. 4 und can. 1 und 3).[10]

260. Form des Glaubens. Indem die Caritas jede Tugend auf das übernatürliche Ziel bezieht, wird sie zum belebenden Prinzip für die Tugenden oder zu deren Form, was dasselbe bedeutet (Nr. 131). Das Gesagte trifft auch auf das Verhältnis von Glauben und Caritas zu; durch die Caritas wird der Glaubensakt, der ja an sich zum Intellekt gehört (Nr. 256), auf das Ziel, also auf das Gute, das Objekt des Willens, hingeordnet, der Habitus des Glaubens selbst wird durch die Caritas beseelt oder „formiert", er wird zum habitus formatus, ohne Caritas zum habitus informis (S. th. 2, 2, q. 4, a. 3 f.). Die Caritas wird zerstört und der Glaube wird zum habitus informis durch die Todsünde, aber keineswegs wird der Habitus des Glaubens einfachhin durch jede Todsünde beseitigt, wie Luther wähnte; beseitigt wird durch die Todsünde zwar die „äußere", zur inneren hinzukommende Form des Glaubens, die Caritas, nicht die innere Form; innere Form ist das Glauben um der göttlichen Autorität willen, das credere Deo, solange dieses durch die Todsünde nicht angetastet wird, wie etwa bei Häresie und Unglauben, bleibt der habitus, allerdings der habitus informis fidei, bestehen; er ist eine unvollkommene Disposition, zurückzuführen auf Gott, wenngleich nicht als causa inhabitans, sondern disponens; so sicher sittlich die Caritas zu dem Glauben und seinem vollkommenen Akt gehört, ebenso sicher wird durch die Todsünde als solche das Wesen des Glaubens an sich nicht berührt (S. th. 2, 2, q. 6, a. 2 ad 3. De verit. q. 14, a. 5 ad 1. Trid., sess. 6, de iustif., can 28, vgl. cap. 15).[11] Vernichtet wird das innere Prinzip des Glaubens, wie angedeutet wurde, durch die Sünden des Unglaubens, ja wer auch nur einen einzigen Glaubensartikel hartnäckig leugnet, besitzt den Habitus des Glaubens nicht mehr; denn wer, im Unterschied von dem bloß Irrenden, hartnäckig eine geoffenbarte, durch das unfehlbare Lehramt der Kirche festgestellte Glaubenswahrheit leugnet, gibt das innere Prinzip des Glaubens, das Formalobjekt und Formalprinzip (Nr. 256), bewußt preis, und

[9] Motupr. Sacrorum antistitum, d. d. 1. 9. 1910.

[10] Denz. n. 1795. 1800. 1816. 1818.

[11] Der Glaube kann ja auch der Rechtfertigung vorangehen, vgl. Trid., sess. 6, de iustif., cap. 8.

damit die nächste entscheidende Regel, als die wir die kirchliche Lehre zu betrachten haben (Nr. 17), was er also noch festhält, glaubt er auf Grund subjektiven Meinens und Gutdünkens (S. th. 2, 2, q. 5 ad 3).

261. Der Glaube als Tugend. Jedes dauernde Prinzip des Guten, jeder Habitus also, der beständig das menschliche Tun sittlich gut macht, erscheint als Tugend (Nr. 116, 1). Dies trifft augenscheinlich beim Habitus des Glaubens, falls er von der Liebe beseelt ist, zu, denn dank dem Glauben ist der Verstand unverrückbar auf die Wahrheit, dank der Liebe der Wille auf das Ziel und höchste Gut gerichtet; daß ein solcher Habitus nur Quelle des sittlich guten Handelns sein kann, ist einleuchtend. Anders die fides informis: der formlose Glaube ist nicht Tugend im vollkommenen Sinn, sein Akt ist nicht verdienstlich (Nr. 262. S. th. 2, 2, q. 4, a. 5).

An Rang stehen die theologischen Tugenden allen andern voran, der Vorrang der theologischen Tugenden ist damit gegeben, daß sie sich direkt auf das Ziel beziehen, das auf praktischem Gebiete entscheidend ist (vgl. Nr. 129). Unter den theologischen Tugenden selbst steht die Caritas dem Range nach an erster Stelle (Nr. 131. 279, 2).

Was das genetische Verhältnis angeht, so ist in dieser Hinsicht der Glaube die erste Tugend, kann sich doch der Wille, in dem Hoffnung und Liebe ihren Träger haben, nur auf Erkanntes richten. Daher setzt die Hoffnung, das zuversichtliche Streben nach dem höchsten Gut als einem erreichbaren Ziel, den Glauben an das übernatürlich geoffenbarte Ziel der Seligkeit voraus. Damit ist nicht gesagt, daß nicht auch umgekehrt der Glaube seinerseits von der Hoffnung starke Impulse empfangen könnte, die zu seiner Festigung und Bestärkung beitragen. Ähnlich setzt die Caritas, die übernatürliche Gottesliebe, den Glauben an das höchste, im Licht des Glaubens erkannte Ziel, den Glauben an Gott als Gegenstand der einstigen Seligkeit voraus (S. th. 2, 2, q. 4, a. 7). Das Fundament bleibt immer der Glaube, während das verbindende und zusammenhaltende Element des Tugendgebäudes die Liebe ist, sie ist die connexio spiritualis aedificii, das Band der Vollkommenheit (Kol. 3, 14).

Den übrigen Tugenden geht an sich der Glaube voran, unter Umständen, per accidens, kann allerdings eine andere Tugend dem Glauben vorausgehen, nämlich in der Weise des removens prohibens; so könnte bei diesem oder jenem Menschen der Glaube durch den Geist des Hochmutes gehemmt werden, hier hat die Demut das Hindernis zu beseitigen, oder es besteht ein Hemmnis für den Glauben infolge von Furchtsamkeit, zu beseitigen durch den Mut (S. th. 2, 2, q. 4, a. 7), wiewohl eine Tugend ohne den Glauben weder eine Tugend im vollkommenen noch überhaupt im christlichen Sinne ist. Der

Gehorsam als wirksame Neigung, die göttlichen Gesetze zu erfüllen, ist in jeglicher Tugend mitenthalten; davon zu unterscheiden ist der Gehorsam als spezielle Tugend mit eigentümlichem Objekt, sie besteht in der Geneigtheit, dem Oberen als dem Vorgesetzten zu geben, was ihm gebührt, sich also seinem Gebot zu fügen, weil er als Vorgesetzter solches gebietet, eine zur Übung der allgemeinen Tugend des Gehorsams nicht erforderliche Intention. Der Gehorsam dagegen im speziellen und zugleich christlichen Sinn folgt naturgemäß dem Glauben an den allmächtigen Herrn und seine Majestät (S. th. 2, 2, q. 4, a. 7 ad 3).

Daß eine Vermehrung des Glaubens möglich ist, ergibt sich aus dem Gebet der Kirche, die um Vermehrung des Glaubens bittet.[12] Die Vermehrung erfolgt zugleich mit der Vermehrung der Gnade durch Gott. Die größere Leichtigkeit der Erweckung des Glaubens infolge des häufig erweckten Glaubensaktes ist jedoch natürlicher Art, aber Gott wird die fromme Übung nicht unbelohnt lassen.

262. Verdienstlichkeit des Glaubens. Verdienstlich ist das menschliche Tun, wenn es dem freien Willen entstammt und von Gott durch die Gnade geleitet wird. Dies ist der Fall bei dem durch die Liebe beseelten Glauben. Man kann nicht einwenden, daß die Freiheit durch die Gnade oder durch die Motive, die zum Glauben bestimmen, beeinträchtigt werde; durch die Gnade wird sie nicht beeinträchtigt, weil Gott die Freiheit nur unterstützt und sie in keiner Weise antastet (Trid., sess. 6, de iustif., cap. 6); durch die Motive nicht, weil es sich dabei nur um äußere, allerdings durchaus sichere Beweisgründe oder Gründe der Glaubwürdigkeit, nicht um innere Evidenz handeln kann (Nr. 256. 258), so bleibt dem Willen die Entscheidung und dem Wollen das Verdienst (Mark. 16, 15 f. Joh. 12, 37 f. Vat., sess. 3, cap. 3 und 4. S. th. 2, 2, q. 2, a. 9).[13] Näherhin ist, wie bereits angedeutet wurde, die Caritas Prinzip des Verdienens. Zum verdienstlichen Tun reicht weder die Natur an sich noch auch der Glaube hin; die Natur verhält sich zur Caritas wie die Materie, der Stoff, der zuerst von der Form, der Caritas, beseelt sein muß, ehe von einer entsprechenden Betätigung die Rede sein kann; dasselbe gilt vom Glauben, denn der Glaube ist nur der erste Schritt zu Gott hin, nur eine Disposition zur Vorbereitung der letzten und vollendenden Form, nämlich der Caritas, ehe diese Form die Disposition vollendet, vermag die Disposition nicht in der von Gott gewollten Weise sich zu betätigen, weil das

[12] Domin. XIII. post Pentec.

[13] Wenn Tertullian bekennt: Credo, quia impossibile (De carne Christi 5), so denkt er an die Unmöglichkeit nach der Auffassung der Weisen dieser Welt; eben wegen dieser vorausgesagten Bekämpfung (I Kor. 1, 18) ist die christliche Lehre um so glaubwürdiger.

hauptsächliche Prinzip der Betätigung, eben die Form, mangelt (S. th. 2, 2, q. 2, a. 9 ad 1). Die Caritas ist Liebe der Freundschaft zu Gott, der Freund aber will, was des Freundes Willen entspricht (Nr. 287); der Christ will also, was Christus will, dazu wird er angetrieben durch den Habitus der Caritas, er bezieht also sein ganzes Tun und Lassen vermöge dieses inneren Antriebes der Caritas und gemäß dem Gebot der Liebe auf das Ziel, andernfalls ist sein Tun stets Sünde.

Wird durch das Motiv des Glaubens, durch den Gedanken an die in mannigfacher Weise bekräftigte göttliche Autorität, die Verdienstlichkeit des Glaubens, wie festgestellt wurde, nicht beeinträchtigt, so ist das allerdings der Fall, wenn man nur auf Grund eigener Erkenntnis glauben wollte, denn man muß glauben nicht im Hinblick auf die menschliche Vernunft, sondern auf die göttliche Autorität. Anders, wenn man bereitwillig glaubt und sich an die geglaubte Wahrheit in Liebe hingibt und nun Vernunftgründe sucht, das ist geradezu Zeichen größeren Verdienstes, weil Folge größerer Willigkeit (Joh. 4, 42), es verhält sich hier ähnlich wie bei dem nachfolgenden Affekt, der dem energischen Wollen des Guten folgt (Nr. 45, 5, a. S. th. 2, 2, q. 2, a. 10). Absit, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus, so schon Augustinus.[14] Anselm von Canterbury bezeichnet es geradezu als Nachlässigkeit, wenn man sich nach Annahme des Glaubens nicht bemüht, zum Verständnis des Geglaubten zu gelangen.[15] Je größer die Glaubenswilligkeit und je fester und standhafter der Glaube ist, um so größer erscheint die Verdienstlichkeit (Röm. 4, 3. Hebr. 11, 1 ff.).

Verdienstlich kann übrigens der Glaube auch insofern sein, als man sich damit zur Ehre Gottes oder zum Heil des Nächsten beschäftigt, ja solche Beschäftigung mit der christlichen Wahrheit und Wissenschaft ist zweifellos an sich noch verdienstlicher als Bußübungen.

263. Notwendigkeit des Glaubens. Zu unterscheiden ist die Notwendigkeit des habituellen und des aktuellen Glaubens.

Durch den Glauben wird, was seine Bedeutung angeht, die natürliche Gotteserkenntnis gesichert und in ungeahnter Weise ergänzt und vervollkommnet,[16] durch den Glauben wird die Seele Gott angenähert, er bedeutet den ersten Schritt der Annäherung an ihn, der Glaube ist Anfang und Wurzel der Rechtfertigung, diese entsteht aus dem Glauben und durch den Glauben, und sie ruht auf dem Glauben, so nach der Lehre des heiligen Paulus, der

[14] Ep. 120, 2 f.

[15] Cur Deus homo 1, 2.

[16] Denz. n. 1786.

Glaube ist Voraussetzung des Heiles, weil durch ihn das ewige Leben grundgelegt wird (Joh. 17, 3. Trid., sess. 6, de iustif., can. 6—8); der Glaube enthält ferner die Richtschnur für unseren Wandel und ermöglicht den Sieg über die Welt, über Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens (I Joh. 5, 4. Hebr. 11, 32 ff. Thomas von Aquin, Expos. super symb. Ap.). Aus der dargelegten Bedeutung ergibt sich die in der Natur der Sache begründete Notwendigkeit des Glaubens, ohne das Mittel des Glaubens ist das Ziel nicht zu erreichen, der Glaube ist der gegebene Weg zur Seligkeit. Der Habitus des Glaubens ist demgemäß notwendig necessitate medii, und zwar, nach ausdrücklicher göttlicher Bestimmung, im absoluten Sinne (Mark. 16, 16 u. ö.).[17] Die Notwendigkeit selbst der Taufe steht nicht ganz auf derselben Stufe wie die Notwendigkeit des Glaubens; wohl existiert auch hier eine von der Kenntnis des Gesetzes unabhängige Notwendigkeit, also eine solche per se, aber in Ausnahmefällen ist doch ein Ersatz möglich (Nr. 183, 1 f.); nicht so beim Glauben. Diese göttliche Bestimmung ist durchaus angemessen, da doch der Mensch ein alle Begriffe übersteigendes übernatürliches Ziel erreichen soll[18] und zumal da denkende Menschen, die zur Anschauung Gottes berufen sind, das Ziel kennen müssen (Joh. 6, 45), es aber nur durch göttliche Belehrung und Erleuchtung kennen zu lernen imstande sind.

Von den Reformatoren wird die Notwendigkeit des Glaubens in extremer Weise betont, vielfach wird der Charakter des Glaubens als sittlicher Tugend ganz und gar außer acht gelassen, desgleichen und konsequent die Bedeutung des Glaubens für die übrigen Tugenden, deren Fundament er darstellt; immer wieder wird im Sinne dieser unchristlichen Auffassung der sittengefährliche Gedanke wiederholt, als gäbe es für den Gläubigen überhaupt kein Sittengesetz und keine sittliche Verpflichtung mehr.

Wenn die Vertreter einer glaubensfeindlichen Wissenschaft Anstoß daran nehmen, daß der Glaube sich auf Autorität stützt, so ist zu entgegnen, daß auch die Weltanschauung der modernen Gelehrten und selbst ihre Wissenschaft, jedenfalls, soweit nicht notwendige Wahrheiten in Betracht kommen, sich in weitgehendem Maße auf Autoritäten, nur eben auf menschliche Autoritäten, stützen. Ferner wird bei jenem Vorwurf und jener Einrede übersehen, wie sehr menschliches Wissen unzulänglich ist, man denke an das Gewirre von Ansichten auf dem Gebiet der modernen Philosophie, es wird übersehen, daß der Glaube in Wirklichkeit eine des Menschen würdige sittliche Tat ist (Nr. 259) und daß er auch der Kultur unersetzliche Dienste geleistet hat und immer noch leistet. Mit vollem Rechte spricht daher Leo XIII. von der

[17] Denz. n. 1793.

[18] Vgl. Denz. n. 1786.

Wohltat des göttlichen Glaubens, aus dem die Quellen aller Segnungen auch auf die bürgerliche Gesellschaft überströmten.[19]

264. Notwendigkeit der inneren Akte. Außer dem Habitus des Glaubens sind auch innere Akte notwendig, oder es ist notwendig die Erweckung des Glaubens. Unter Erweckung des Glaubens versteht man einen Akt der Zustimmung zur gesamten christlichen Wahrheit oder zu einem einzelnen Glaubenssatz. Die Begründung der Pflicht, den Glauben zu erwecken, ergibt sich daraus, daß der Glaube in der Seele des Christen nicht unwandelbar ist; freilich ist hinsichtlich des Materialobjekts und Formalprinzips jegliche Änderung ausgeschlossen, denn wenn man nicht mehr alles glaubt, was Gott geoffenbart, oder nicht mehr um der Autorität Gottes willen glaubt, so wird ja das Wesen des Glaubens selbst angetastet; dagegen ist eine Änderung möglich hinsichtlich der Festigkeit des Habitus, der Glaube kann erlahmen oder sich verfestigen, er kann also in diesem Sinne, zugleich mit der Gnade, abnehmen oder zunehmen.

Somit obliegt dem Menschen auf Grund der Glaubenspflicht selbst oder per se die Pflicht, den Glauben öfters im Leben zu erwecken.[20] Die Pflicht, den Glauben zu erwecken, besteht besonders nach erlangtem Vernunftgebrauch, desgleichen wohl in articulo mortis, ferner bei Definition eines Dogmas, dieselbe Pflicht ergibt sich für den Häretiker, sobald er zu besserer Einsicht gelangt. Ohne weiteres besteht desgleichen die Pflicht, den Glauben zu erwecken, für jeden, der zur Rechtfertigung gelangen will (Trid., sess. 6, de iustif., cap. 6). Ferner besteht eine Pflicht per se bei Versuchungen gegen den Glauben, hier wäre es oft bedenklich, nachzugrübeln, vielmehr soll man sich von einem verständigen Seelenführer beraten lassen. Per accidens ist die Erweckung des Glaubens erforderlich auf Grund positiven Gesetzes oder einer vom Glauben verschiedenen Tugend, also bei pflichtmäßiger Ablegung des Galubensbekenntnisses, beim Empfang der Sakramente und bei Erweckung der Reue, doch genügt in solchen Fällen ein actus implicitus, etwa der im Kreuzeszeichen eingeschlossene Akt des Glaubens, ferner wird die Erweckung des Glaubens Pflicht gegenüber Versuchungen, wenn nur so die Gefahr und Versuchung zu überwinden wäre. Der Pflicht der öfteren Erweckung des Glaubens im Leben genügt man durch Verrichtung von Gebeten, dies gilt besonders für Kinder, und durch Verrichtung anderer Akte, die ohne tatsächliche Anlehnung an Gottes Autorität nicht vollziehbar sind, jedoch ist die förmliche Erweckung des Glaubens mit Rücksicht auf dessen sittliche Bedeutung

[19] Enc. Aeterni Patris Unig., d. d. 4. 8. 1879.

[20] Denz. n. 1101. 1166 f. 1215.

und mit Rücksicht darauf zu empfehlen, daß der Gerechte aus dem Glauben lebt (Röm. 1, 17).

265. Die Pflicht des Bekenntnisses. Ein äußerer Tugendakt gehört zu jener Tugend, auf deren Zweck er an sich hingeordnet ist, so gehört das Fasten zur Tugend der abstinentia (Nr. 128); nun ist das Bekenntnis auf die innere Glaubensüberzeugung hingeordnet (2 Kor, 4, 13), also gehört das Bekenntnis zum Glauben als äußerer Akt. Allerdings kann es zutreffen, daß man das Bekenntnis auf den Mut oder auf eine andere Tugend zurückzuführen hat, allein das Bekenntnis geht alsdann auf diese Tugend nicht an und für sich zurück, sondern lediglich zufällig und unter bestimmten Umständen, nämlich insofern, als etwa der Mut das dem Bekenntnis entgegenstehende Hindernis aus dem Wege räumt (S. th. 2, 2, q. 3, a. 1 und ad 2).

Man hat das Gebot, den Glauben zu bekennen, und das Verbot, ihn zu verleugnen (Nr. 277), zu unterscheiden. Das affirmative Gebot, den Glauben zu bekennen, ist entweder ein naturgesetzlich göttliches oder ein positiv kirchliches. In der letzten Hinsicht hat die Kirche nähere Bestimmungen getroffen, die Kirche hat bestimmt, welches die Anlässe sind, bei denen das Glaubensbekenntnis in der vom Apostolischen Stuhle vorgeschriebenen Form abzulegen ist, und wer es abzulegen hat (C. c. 1406 ff. c. 2403). Die Forderung der Kirche, daß in den gesetzlich festgelegten Fällen bestimmte Personen das Glaubensbekenntnis ablegen, erklärt sich unschwer aus den von diesen zu übernehmenden Aufgaben. Ohne weiteres in der Natur der Sache sodann ist die Pflicht des Bekenntnisses begründet, sofern es durch die Rücksicht auf die Mitgliedschaft der Kirche und deren göttlichen Stifter oder durch die Rücksicht auf den Nächsten gefordert wird; die Mitgliedschaft der Kirche muß sich notwendig in der Form der Teilnahme an deren Kult bekunden, die Unterlassung des Bekenntnisses kann sich unter Umständen als Irreverenz gegen Gott oder als Feigheit und Treulosigkeit darstellen; überdies beeinflußt das Bekenntnis die individuelle Gesinnung in günstiger Weise und wirkt ermutigend auf andere ein, ja die Gefahr des Ärgernisses könnte wiederum geradezu die Pflicht des Bekenntnisses herbeiführen. Daher verpflichtet das naturgesetzlich göttliche Gebot, den Glauben offen zu bekennen, in concreto, wenn das Schweigen, die Ausflucht oder die Handlungsweise implicite eine Verleugnung des Glaubens in sich schlösse oder eine Verachtung der Religion, ein Unrecht gegen Gott oder die Gefahr des Ärgernisses mit sich brächte (C. c. 1325, § 1). Es wäre demgemäß schwer sündhaft, durch feiges Schweigen den Schein zu erwecken, als glaubte man nicht oder als wäre der Glaube nicht wahr, oder sich so zu verhalten, daß andere am Glauben irre werden, oder der rechtmäßig fragenden Obrigkeit seinen Glauben

zu verschweigen.[21] Käme bei privater Frage keine der angedeuteten Rücksichten in Betracht, so wäre man berechtigt, zu schweigen. In anderen Fällen bestünde eine solche Pflicht, nämlich wenn nicht nur keine Notwendigkeit vorhanden und keinerlei Nutzen für den Glauben zu erwarten, sondern nur Ärgernis der Ungläubigen oder Andersgläubigen die Folge des Bekenntnisses wäre (Matth. 7, 6). Dagegen besteht trotz Ärgernis der Ungläubigen die Pflicht des Bekenntnisses oder je nachdem wenigstens keinerlei Abhaltungsgrund, den Glauben zu bekennen, falls entsprechende Gründe vorliegen (Matth. 15, 14. S. th. 2, 2, q. 3, a. 2).

Wenn die Sekten vielfach keine derartige, zuweilen streng verbindliche Pflicht des Bekenntnisses statuieren, wird dies erklärlich angesichts des Verzichtes auf das Vorrecht, allein den wahren Glauben zu besitzen, angesichts des ausgesprochenen Subjektivismus, der im Prinzip der freien Forschung und der Gefühlsreligion liegt, angesichts der Bestreitung der Idee einer sichtbaren Kirche; die Feststellung der Bekenntnispflicht hat einen Sinn und Zweck nur, wenn der Glaube an die von Christus gestiftete allein seligmachende Kirche aufrecht erhalten wird.

§ 69. Umfang der Glaubenspflicht.

266. Ausdrücklicher und einschlußweiser Glaube. Besonders wichtig ist bei Bestimmung des Umfangs der Glaubenspflicht die Unterscheidung zwischen fides explicita und fides implicita. Diese Unterscheidung ist historisch und sachlich gerechtfertigt. Historisch, weil nach göttlichem Willen das System der Offenbarung aus ersten Anfängen heraus planmäßig entfaltet wurde. Sachlich, weil gewisse Wahrheiten in anderen als ihren Prinzipien enthalten sind, ebendeshalb ist ja auch eine allmähliche Entfaltung möglich.

Um die letzten Prinzipien festzustellen, geht der heilige Thomas von Hebr. 11, 6 aus: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen, denn wer zu Gott hinzutritt, muß glauben, daß er ist und denen, die ihn suchen, Vergelter wird." An und für sich gehört zum Glauben das, was wir im andern Leben in Seligkeit schauen sollen, und das, wodurch wir zur Seligkeit geführt werden; per se ist also Gegenstand des Glaubens das Ziel, dessen Besitz uns beseligen wird, deshalb aber auch zugleich die gesamte göttliche Veranstaltung zur Erreichung des Zieles, oder Gottes Dasein und Gottes Vorsehung, die das zur Erreichung des Zieles Nötige anordnet.[22] Im Glauben an Gottes Existenz ist der Glaube an die Trinität und das ganze innergöttliche Wesen

[21] Denz. n. 1168. Nicht als ob man stets verpflichtet wäre, der Obrigkeit gegenüber, die danach fragt, den Glauben positiv zu bekennen; Alph., Mor. 2, 1, 13.

[22] Denz. n. 1172.

eingeschlossen, in dem Glauben an die Providenz der Glaube an alle Anordnungen zu unserem Heil und zumal an die Quintessenz dieser Veranstaltungen, an das Geheimnis der Menschheit Christi (Joh. 17, 3. Apg. 4, 12. Röm. 5, 2). Und tatsächlich bilden ebendieses Geheimnis und das göttliche Wesen den Gegenstand des einstigen Schauens (S. th. 2, 2, q. 1, a. 7 f.).

267. Nähere Bestimmung der Pflicht (S. th. 2, 2, q. 2, a. 5 ff.).

1. Das Mindestmaß des zu Glaubenden für alle Zeiten ergibt sich aus dem Gesagten. Wenn also Heiden, so nimmt Thomas an, ohne Offenbarung gerettet wurden, so geschah es, weil sie an die göttliche Vorsehung und damit einschlußweise an den Mittler glaubten und nach den zum Heil notwendigen Mitteln verlangten (S. th. 2, 2, q. 2, a. 7 ad 3. Vgl. 1, 2, q. 113, a. 4 ad 3. De verit. q. 14, a. 11 ad 1), daß Reue und Vorsatz dabei vorausgesetzt sind, versteht sich von selbst. Dies ist aber nicht so gemeint, als ob die natürliche Gotteserkenntnis und die sich hieraus ergebenden Motive zur Rechtfertigung hinreichten,[23] vielmehr so, daß Gott dem Menschen, der tut, was in seinen Kräften steht, die höhere Erleuchtung und den übernatürlichen Antrieb, mit einem Wort die Gnade nicht vorenthält. Daß in Sachen des Heiles der Zweifelnde den sicheren Weg zu wählen hat, wurde bereits festgestellt (Nr. 90).

Seit der Offenbarung der Gnade ist es necessitate medii notwendig, zu glauben an das Geheimnis der Inkarnation, der Gottheit und Menschheit, des Leidens und Sterbens sowie der Auferstehung Christi (Röm. 3, 22. 10, 8 f.), folgerichtig auch an die Trinität,[24] denn die erwähnten Geheimnisse setzen den Glauben an die drei göttlichen Personen voraus. Dazu kommt die Lehre von der gerechten Vergeltung.[25] Für die Heiden guten Willens, zu denen die frohe Botschaft nicht gedrungen ist, gilt jetzt noch nichts anderes als vor der Offenbarung der Gnade. Dieselbe Regel darf auch auf äußerste Notfälle im übrigen unbedenklich angewendet werden, hier würden also der einschlußweise Glaube an Mittler und Trinität und das einschlußweise Verlangen nach Taufe und Gnadenmitteln als genügend zu erachten sein. Lehrreich sind in diesem Zusammenhang die kirchlichen Bestimmungen hinsichtlich Spendung der Taufe in gewissen Notfällen. Normalerweise darf der zum Vernunftgebrauch Gelangte nur getauft werden, wenn er genügend unterrichtet ist, überdies ist er zu ermahnen, seine Sünden zu bereuen (C. c. 752, § 1). In Todesgefahr aber, wenn eine sorgfältigere Belehrung über die hauptsächlichen Glaubensgeheimnisse nicht möglich ist, genügt es zur Spendung der

[23] Denz. n. 1173

[24] Denz. n. 1214.

[25] Vgl. den Kommentar des Kardinals Gennari zum Dekret Quam singulari, d. d. 8. 8. 1910 (2, 3).

Taufe, daß der Betreffende in irgend einer Weise seine Zustimmung zu jenen Wahrheiten bekunde und ernstlich verspreche, er werde die Gebote der christlichen Religion beobachten (C. c. 752, § 2). Kann er nicht einmal um die Taufe bitten, hat er aber früher oder in dem gegenwärtigen Zustand in irgend einer probablen Weise die Absicht, die Taufe zu empfangen, an den Tag gelegt, so ist die Taufe bedingt zu spenden[26]; erholt er sich wieder und bleibt der Zweifel an der Gültigkeit der gespendeten Taufe bestehen, so ist sie aufs neue bedingt zu spenden (C. c. 752, § 3). Handelt es sich in Notfällen der letzten Art um einen Kranken, dessen Taufe durch den akatholischen Religionsdiener als zweifelhaft gültig erscheint und der unter modernen Heiden aufgewachsen ist, so hat bedingte Taufe und bedingte Absolution zu erfolgen; müßte die Taufe als gültig angesehen werden, so wäre die Absolution zu erteilen, und zwar ebenfalls bedingt, wenn am Vorhandensein der absolut notwendigen Glaubenskenntnis gezweifelt werden müßte.[27]

2. Darüber hinaus besteht unter normalen Umständen eine positive Verpflichtung, eine Verpflichtung necessitate praecepti. Diese Pflicht ergibt sich aus der Offenbarung der in Betracht kommenden wertvollen Erkenntnisse und aus den strengen Geboten der Schrift (Matth. 16, 16 u. ö.) und der Kirche. Erforderlich ist näherhin der ausdrückliche Glaube an die zu einem christlichen Leben nötigen Wahrheiten (Nr. 229, 1).[28] Die strenge Pflicht einer entsprechenden Kenntnis erstreckt sich auf das Symbolum, auf Dekalog, Kirchengebote, Vaterunser (dem Inhalt nach), Sakramente, nämlich Taufe, Buße und Eucharistie, natürlich muß der Empfänger anderer Sakramente hierüber unterrichtet sein, dazu kommt als durchaus erforderlich die Fähigkeit, die Akte der göttlichen Tugenden und den der vollkommenen Reue zu erwecken. Die Formel des Vaterunsers auswendig zu können, ist dann sicher Pflicht, wenn sonst die Gefahr bestünde, daß jedes Gebet unterlassen würde, anders natürlich bei Geistesschwachen.

Sekundär und wenigstens einschlußweise hat man den übrigen Inhalt der Offenbarung, wie ihn Schrift und kirchliche Tradition bieten, festzuhalten.

Zu unterscheiden von den geoffenbarten Wahrheiten (vgl. C. c. 1323) sind theologische Meinungen, abgeleitet aus einer geoffenbarten und einer natürlichen Wahrheit, ferner Legenden und Privatoffenbarungen; hier gilt im allgemeinen der Grundsatz, daß man die Forderung pietätvoller Würdigung nicht außer acht lassen darf, solange nicht ein gut begründeter Zweifel gegen die Glaubwürdigkeit spricht. Es genügt übrigens nicht, die förmliche Häresie zu meiden, man hat sich auch vor Meinungen zu hüten, die sich ihr mehr oder

[26] Hinsichtlich der Erteilung der Absolution vgl. Denz. n. 1214.

[27] Denz. n. 1214. [28] Denz. n. 1166.

weniger nähern (C. c. 1324), entgegengesetztes Verhalten ist mit Strafe bedroht (C. c. 2317). Als „irrig" wird ein verurteilter Satz bezeichnet, der einem sichern theologischen Satz oder einer sichern theologischen Meinung widerspricht, als „der Häresie ganz nahe" ein Satz, der einer zumeist als geoffenbart geltenden Wahrheit widerstreitet; analog sind die andern Bezeichnungen zu erklären.

Wenn die katholische Moral das Mindestmaß der zum Heil notwendigen Wahrheiten in der angegebenen Weise bestimmt, so ist für sie keineswegs die Idee des „blinden Gehorsams", sondern das Bestreben maßgebend, in Notfällen alle Härte zu vermeiden und dem Grundsatz gerecht zu werden, wonach Gott will, daß alle Menschen selig werden (I Tim. 2, 4). Abgesehen von diesen Notfällen jedoch (vgl. Hebr. 11, 6) verlangt die katholische Moral sub peccato mortali die Kenntnis aller zum christlichen Leben streng erforderlichen Wahrheiten. „Und dies alles soll kein Glaube, sondern blinder Gehorsam sein in den Augen eines Gelehrten (gemeint ist Harnack), der selbst die meisten Wahrheiten des Symbolums fallen läßt, das sollen ‚lächerlich kleine Opfer' sein gegenüber seiner Rechtfertigungslehre, die im Grunde nichts anderes verlangt, als sich des Gottes zu getrösten, der Sünden vergibt! Der Satz, daß ‚Gott der Richter auch der Vater und Erlöser ist', ist so ziemlich das einzige Dogma, das unsere freisinnigen Theologen als Predigt Christi aus den Evangelien herauslesen, warum zürnen sie also Innozenz IV. und den katholischen Moralisten, wenn sie schon in ihrer gläubigeren Zeit die Möglichkeit ins Auge faßten, daß jemand nur ein so kümmerliches Christentum kennen lerne, und ihn deshalb nicht von vornherein vom Heile ausschlossen?"[29]

§ 70. Eigenschaften und Früchte des Glaubens und die dazu gehörigen Gaben.

268. Eigenschaften des Glaubens.

1. Aus dem über das Formalprinzip des Glaubens Bemerkten ergibt sich, daß er dem Objekt nach allgemein sein muß, denn die göttliche Autorität verbürgt alle von der Kirche verkündeten Wahrheiten (Matth. 28, 20 u. ö. Nr. 17. 256); sobald diese Norm preisgegeben wird, ist der Subjektivismus, wie die Tatsachen beweisen, die unvermeidliche Folge. Nach Objekt und Motiv muß der Glaube übernatürlich sein, denn ein natürlicher Glaube könnte nur zur Erreichung eines natürlichen Zieles beitragen (vgl. Eph. 2, 8 u. ö. Nr. 256. 262),[30] und er muß unfehlbar sein (Nr. 256. 261).

2. Seiner Idee entspricht der Glaube nur, wenn er als sittliche Tat erscheint (Nr. 263) und unter freier Betätigung zustande kommt (Trid., sess. 6,

[29] Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner, S. 100 f.

[30] Denz. n. 1789. 1791.

de iustif., cap. 6. Vat., sess. 3, cap. 3 und can. 5. Vgl. Nr. 256. 262).[31] In dieser Hinsicht ist erforderlich, daß der Glaube sich als fest, lebendig und standhaft erweist. Weil Motiv des Glaubens die Autorität des sich offenbarenden Gottes ist und weil dem Willen die Gnade zur Seite steht, kann und muß der Glaube fester sein als jede natürliche Erkenntnis und Überzeugung (vgl. Matth. 24, 35. Gal. 1, 8. Nr. 258). Allerdings schauen wir das Geglaubte nicht und sehen es nicht ein, aber in letzter Linie ausschlaggebend ist ja der Wille; seine dauernde Intention, der Wahrheit die Zustimmung zu verschaffen, wird im Zusammenwirken mit der Gnade zur unerschütterlichen Treue und Beharrlichkeit im Glauben. Eben was die Festigkeit des Glaubens betrifft, man denke an die Entwicklung des Glaubens bei den Jüngern des Herrn nach dem Bericht des Johannesevangeliums, sind Verschiedenheiten möglich, also hinsichtlich des habitus, quo credimus (S. th. 2, 2, q. 4, a. 6), je nachdem der Glaube tiefere oder weniger tiefe Wurzeln schlägt im Inneren des Menschen (secundum participationem subiecti. Nr. 266). Lebendig ist der Glaube, wenn er, durch die Caritas beseelt und vollendet (Nr. 260. Gal. 5, 6: fides, quae per caritatem operatur. I Joh. 3, 14. I Kor. 13. Kol. 3, 14), zur Lebensnorm wird (Nr. 263. Jak. 2, 24. 26); in dem vom Glauben gezeigten Ziel erkennen wir bei gewissenhafter Prüfung unser Ideal im absoluten Sinn, ein solches Ideal aber verpflichtet. Wird dem Glauben allein das Heil zugeschrieben, so ist der lebendige Glaube gemeint, so wenn der Apostel Paulus die Rechtfertigung auf den Glauben ohne Gesetzeswerke zurückführt (Röm. 3, 28). Lebendig kann der Glaube aber nur werden, wenn man sich in seine großen Wahrheiten einlebt und sich darüber Rechenschaft zu geben weiß (Nr. 262). Alsdann wird auch der Eifer für die Ausbreitung des Glaubens nicht fehlen, zu unterstützen durch Gebet, christliches Leben, durch Gaben zugunsten der organisierten kirchlichen Missionstätigkeit. Zum standhaften Glauben wird der ausharrende Glaube gegenüber Verfolgungen und äußeren Schwierigkeiten (Matth. 10, 32 f. 11, 7. Phil. 1, 28. Hebr. 11, 33 ff. u. ö.).

Mit Recht hat deshalb das Vatikanum gegenüber dem Irrtum von Hermes festgestellt, die Gläubigen befinden sich keineswegs in derselben Lage wie Ungläubige oder Irrgläubige, so daß Katholiken gerechten Grund haben könnten, den Glauben, den sie bereits unter dem Lehramt der Kirche angenommen, mit Aufschiebung der Zustimmung in Zweifel zu ziehen, bis sie den wissenschaftlichen Beweis der Glaubwürdigkeit und der Wahrheit ihres Glaubens zu erbringen vermocht (Vat., sess. 3, can. 6); für den Katholiken gibt es niemals einen gerechten Grund, seinen Glauben aufzugeben, und keine Entschuldigung, wenn er es tut, weil Gott seinerseits keinen verläßt, der ihn

[31] Denz. n. 1791. 1814.

nicht zuerst verließe (Vat., sess. 3, cap. 3); ohne Verfehlung gegen Demut, Keuschheit, Klugheit hinsichtlich Lektüre und Verkehr gelangt der Gläubige nicht zum Zweifel, die förmliche Leugnung der Wahrheit aber ist für den, der die Erleuchtung des Glaubens empfangen, nicht denkbar ohne Häresie.

269. Wirkungen des Glaubens. Solche sind die Furcht Gottes und die Reinigung des Herzens.

1. Die Furcht als Bewegung des Begehrungsvermögens hat stets ihre Ursache in einer Wahrnehmung oder Erkenntnis. Nun lehrt der Glaube, daß Gott die Sünde mit bestimmten Strafen ahndet; so ergibt sich die knechtliche Furcht, eine Wirkung des Glaubens, sofern sich damit die Caritas noch nicht verbunden hat, sie ist also Wirkung der fides informis. Verbindet sich die Caritas mit dem Glauben, so ergibt sich von selbst die kindliche Furcht, eine von der Caritas nicht zu trennende Erscheinung (S. th. 2, 2, q. 7, a. 1. Nr. 99).

2. Wie das Gold durch Beimengung von geringwertigen Bestandteilen anderer Art verunreinigt wird, so die Menschenseele durch ungeordnete Hingabe an die Kreatur. Rein dagegen wird die Seele durch Hingabe an den unendlich über dem Menschen stehenden heiligen Gott. Prinzip dieser Hingabe und erster Schritt zu Gott hin ist der Glaube (Hebr. 11, 6); dies gilt freilich im vollen Sinne nur von dem durch die Liebe belebten Glauben, weil er nicht nur den Verstand von Irrtum, sondern zugleich den Willen von Befleckung durch ungeordnete Sündenneigung reinigt (S. th. 2, 2, q. 7, a. 2. Vgl. Apg. 15, 9).

270. Die zum Glauben gehörigen Gaben. Der Sicherung des Glaubens dienen die Gaben des Verstandes und der Wissenschaft (S. th. 2, 2, q. 9, a. 3). Subjekt dieser beiden Gaben ist die Erkenntniskraft, dasselbe gilt von der Gabe der Weisheit (Nr. 120) und der Gabe des Rates, während die Gaben der Furcht des Herrn (Nr. 128), des Starkmutes (Nr. 127) und der Frömmigkeit, die auf Antrieb des Heiligen Geistes Gott kindlich verehren läßt (S. th. 2, 2, q. 121, a. 1), die Strebekraft vervollkommnen (vgl. Nr. 133).

1. Die Gabe des Verstandes. Um das Wesen dieser Gabe einigermaßen zu erfassen, ist von der Analogie mit der natürlichen Kraft des Intellektes auszugehen; wie wir des natürlichen Verstandeslichtes bedürfen, um in das Wesen der Dinge mehr oder weniger einzudringen, analog vermittelt die Gabe des Verstandes eine höhere, übernatürliche Einsicht, zu der die beschränkte Kraft der natürlichen Erkenntnis nicht zu gelangen vermag. Und zwar gewährt die Gabe des Verstandes die übernatürliche intuitive Erkenntnis, es gebe keinen wissenschaftlichen Grund, der von der Glaubensüberzeugung abhalten könnte. Die Einsicht bezieht sich also nicht sowohl auf die Glaubenswahrheiten selbst, als auf die Motive, die zu deren Annahme be-

stimmen und die nun in lichter Klarheit erkannt werden. Diese Gabe bewirkt aber nicht nur theoretisches Verstehen, sondern ist auch, wie alle Gaben des Heiligen Geistes, praktisch gerichtet, sie läßt nämlich zugleich, allerdings sekundär, die christlichen Wahrheiten als Richtschnur des Lebens erfassen. Dies hängt damit zusammen, daß die Gaben unzertrennlich mit der Caritas verbunden sind, die Caritas aber sich im menschlichen Tun und Lassen auswirkt. Daß die Gaben ohne Rechtfertigungsgnade und Caritas nicht zu denken sind, ergibt sich ohne weiteres aus dem Wesen der dona; sie begründen eine leichte Beweglichkeit der Seele gegenüber den Eingebungen und Antrieben des Heiligen Geistes (Nr. 133); speziell die Gabe des Verstandes besteht in richtiger Schätzung des Zieles, die ohne Hingabe an das Ziel ebensowenig möglich ist, wie die Klugheit ohne Moraltugend.

Dem donum intellectus entspricht die sechste Seligpreisung (Matth. 5, 8), die Gabe des Verstandes bewirkt nämlich Reinigung des Verstandes von sinnlichen Vorstellungen und von irrigen Auffassungen und eine tiefere Gotteserkenntnis, wenngleich hienieden nur die klare Erkenntnis, was Gott nicht ist (quid non est), möglich erscheint. Die der Gabe des Verstandes eigentümliche Frucht des Heiligen Geistes ist hinsichtlich der Erkenntnis die Gewißheit der Glaubensüberzeugung, hinsichtlich des Willens, als letzte Frucht, selige Freude (vgl. Nr. 133). S. th. 2, 2, q. 8, a. 1 ff.

2. Während die Gabe des Verstandes zum Verstehen des Glaubens (percipere, S. th. 2, 2, q. 45, a. 2 ad 3) befähigt, läßt die Gabe der Wissenschaft, gleichfalls intuitiv, darüber mit Sicherheit urteilen; vermöge dieser Gabe weiß man klar zu unterscheiden zwischen dem, was zu glauben, und dem, was nicht zu glauben ist, so daß man also den Irrtum vermeidet. Im Unterschied sodann von der Weisheit urteilt sie über das Geschaffene per causas secundas vel creatas, während die Weisheit über die göttlichen Dinge vom Gesichtspunkt der letzten Ursache aus urteilt; entscheidend ist in letzter Linie das Erkenntnismittel, nicht der Gegenstand an sich; wenn man also von den geschaffenen Dingen auf die hinreichende Ursache schließt und so zur Gotteserkenntnis gelangt, so ist das mehr Sache der Wissenschaft, als der Weisheit, weil man vom Gesichtspunkt des Geschaffenen aus die Frage betrachtet (S. th. 2, 2, q. 9, a. 2 ad 3). Die praktische Bedeutung der Wissenschaft ist jener des Verstandes analog, sofern wir sekundär durch das Wissen der Glaubenswahrheiten und dessen, was sich mit bezug darauf ergibt, bei unserem Tun und Lassen geleitet werden. Sache des donum consilii ist es dann, das Urteil von Weisheit und Wissenschaft auf die einzelnen Handlungen anzuwenden (S. th. 2, 2, q. 8, a. 6), diese Gabe bedeutet eine Stütze und

Vervollkommnung der Klugheit hinsichtlich des bene consultare (S. th. 2, 2, q. 52, a. 2).

Da die Gabe der Wissenschaft das richtige Urteil über das Geschaffene, über die irdischen Güter, bewirkt, läßt sie frühere Verfehlungen als Folge falscher Schätzung der irdischen und ewigen Güter erkennen, sie führt demgemäß zur Trauer über die Sünden, der die verheißene Tröstung folgt; der Gabe der Wissenschaft entspricht daher die dritte Seligpreisung (Matth. 5, 5. S. th. 2, 2, q. 9, a. 1 ff.).

§ 71. Gegensätze des Glaubens.

271. Die Sünden wider den Glauben. Sofort sei festgestellt, daß das, was sich als Gegensatz des Glaubens darstellt, nur dann als Sünde erscheint, wenn man mit Wissen und Willen daran festhält, nicht aber bei unüberwindlicher Unwissenheit. Dem Glauben unmittelbar entgegengesetzt ist der Unglaube (S. th. 2, 2, q. 10), wobei man der Glaubenswahrheit nicht wenigstens implicite zustimmt. Einer einzelnen wesentlichen Eigenschaft, nämlich der Festigkeit des Glaubens entgegengesetzt ist der Glaubenszweifel. Der Gabe der Wissenschaft stehen Unwissenheit und Leichtgläubigkeit, der Gabe des Verstandes geistige Blindheit und Indolenz (hebetudo) entgegen. Dies sind, abgesehen von der Leichtgläubigkeit, die Sünden wider den Glauben per defectum. Zu den Sünden per excessum gehört außer der Leichtgläubigkeit der Aberglaube, der zugleich als Sünde wider die Religion, wider die Gottesverehrung, erscheint; ein Überschreiten des richtigen Maßes in dem Sinne, als könnte man Gott zuviel Glauben entgegenbringen, ist natürlich nicht möglich, vielmehr ist dabei ein Überschreiten des Maßes per accidens, in gewisser Hinsicht, gemeint (Nr. 329). Durch Unterlassung sündigt man, abgesehen von der schuldhaften Unwissenheit, wenn man die Erweckung des Glaubens pflichtwidrig versäumt. Versteht man jedoch unter dem Glauben nicht die Tugend und Pflicht des Glaubens überhaupt, sondern hat man dabei lediglich das Formalprinzip, das credere Deo, im Auge, so würden unter anderem die zuletzt erwähnte Unterlassung sowie die Unwissenheit und die Leichtgläubigkeit, die allerdings die Tugend des Glaubens selbst bedrohen, als Sünden wider den Glauben hier nicht in Betracht kommen. Dasselbe gilt zum Beispiel auch von der sogleich zu erwähnenden Verleugnung des Glaubens, sofern rein äußerliche Verleugnung in Frage stünde. Es würde sich alsdann nur um die das Wesen der Glaubenstugend alterierenden Gegensätze handeln.

Gegen die Pflicht des Bekenntnisses des Glaubens verstoßen Glaubensverleugnung und Blasphemie.

272. Beurteilung des Unglaubens im allgemeinen. Man hat den negativen Unglauben vom rein privativen und vom positiven zu unterscheiden. Unter dem ersten versteht man den Unglauben dessen, der nie vom Glauben gehört hat. Der rein privative Unglaube liegt vor, wenn der Ungläubige den Glauben haben könnte und sollte, aber seine erkannte Pflicht aus Nachlässigkeit nicht beachtet; positiver Unglaube ist dann vorhanden, wenn eine Glaubenswahrheit formell geleugnet wird oder wenn man an einem mit der Glaubenswahrheit unverträglichen Irrtum bewußt festhält. Der rein negative oder materielle Unglaube darf dem Heiden, der nie von Christus gehört, nicht zur Schuld angerechnet werden, ein solcher Unglaube ist Strafe und Folge der ersten Sünde in der Welt (Joh. 15, 22),[32] dasselbe gilt analog von der rein materiellen Häresie. Die Ungläubigen in diesem Sinne, die verloren gehen, werden nur verdammt wegen anderer Sünden, die ohne den Glauben nicht nachgelassen werden können (vgl. Nr. 267, 1), aber nicht wegen ihres Unglaubens (S. th. 2, 2, q. 10, a. 1). Der rein privative Unglaube, wiewohl sündhaft, beseitigt das credere Deo nicht an sich. Der positive Unglaube dagegen, oder der formelle Unglaube, also die Renitenz gegen das geoffenbarte Gotteswort, ist eine der schwersten Sünden. Die Schwere der Sünden bestimmt sich in erster Linie nach der Abwendung von Gott (Nr. 134), wäre die ungeordnete Hinwendung zum Geschöpf bei der schweren Sünde möglich ohne jene Abkehr, so wäre die Hinwendung zur Kreatur überhaupt nie Todsünde; nun ist die Abwendung von Gott bei den Sünden gegen die theologischen Tugenden, im Unterschied von den Sünden gegen die Moraltugenden, unmittelbar gewollt, also sind die Sünden gegen die theologischen Tugenden an sich die schwersten Verfehlungen (S. th. 2, 2, q. 20, a. 3). Die schwerste Verfehlung überhaupt ist der Gotteshaß, weil mehr direkt gegen Gottes Wesen gerichtet; die nächstschwere Sünde ist der Unglaube, denn der freiwillige Unglaube stammt aus dem Haß der Wahrheit oder aus dem Haß gegen den sich offenbarenden Gott, die Sünde des Unglaubens folgt also hinsichtlich der Verwerflichkeit und Schwere dem Gotteshaß (S. th. 2, 2, q. 34, a. 2 ad 2); der Unglaube im formellen Sinne ist nichts anderes als Verachtung Gottes und seiner Offenbarung und Verschmähung des absolut notwendigen Mittels zum Heile.

Damit ist aber nicht behauptet, daß alle Handlungen des Ungläubigen sündhaft sein müßten. Der Satz, wonach alle Werke der Ungläubigen Sünde sind, wurde verworfen,[33] ebenso der Satz, der freie Wille könne ohne Beistand der göttlichen Gnade nur sündigen.[34] Der Ungläubige kann also immerhin

[32] Denz. n. 1068.

[33] Denz. n. 1025.

[34] Denz. n. 1027; vgl. n. 1028 ff.

manches Gute vollbringen, und zwar deshalb, weil durch die Todsünde nicht die ganze menschliche Natur korrumpiert wird, er kann vermöge des natürlichen Lichtes der Vernunft dieses oder jenes naturgemäße und vernunftgemäße Gut anstreben, wenn er auch allerdings nichts Verdienstliches zu tun vermag. Der an sich natürlich gute Akt des Ungläubigen, wenn anders der Akt nicht aus dem Unglauben hervorgeht und demnach nicht auf das Ziel des Unglaubens bezogen ist, bleibt gut im natürlichen Sinne, so kann ja auch umgekehrt der Gläubige, trotz dem Habitus des Glaubens, in actu sündigen, er kann im einzelnen Fall leicht oder schwer sich verfehlen durch einen Akt, den er, dank seinem freien Willen, nicht auf das Ziel des Glaubens bezieht (S. th. 2, 2, q. 10, a. 4).

Die letzte Entscheidung über Annahme oder schuldhafte Ablehnung der Glaubenswahrheit kommt dem Willen zu, wie bei jedem sittlichen Akt; zu diesem ersten und allgemeinen Prinzip der Sünde kommt das besondere und nächste Prinzip, woraus unmittelbar und zunächst die Sünde entspringt; dies ist hier der Verstand, denn wie es beim Glauben Sache des Verstandes ist, zuzustimmen, so geht die Verweigerung der Zustimmung beim Unglauben desgleichen vom Verstand aus, nächstes Subjekt des Unglaubens ist also der Verstand, aber der Wille gibt den Ausschlag (S. th. 2, 2, q. 10, a. 2. Nr. 256).

273. Arten und Sündhaftigkeit des Unglaubens.

1. Nach dem kirchlichen Recht gilt als Ungläubiger, wer den Glauben nicht angenommen hat und nicht getauft ist (C. c. 1239, § 1, vgl. § 2); als Häretiker, wer nach Empfang der Taufe, unter Beibehaltung des christlichen Namens, eine Glaubenswahrheit, die fide divina et catholica zu glauben ist, hartnäckig leugnet oder bezweifelt; als Apostat, wer gänzlich vom christlichen Glauben abfällt; als Schismatiker, wer dem Papst den Gehorsam verweigert oder mit den diesem unterstellten Gliedern der Kirche keine Gemeinschaft haben will (C. c. 1325, § 2).

Während das Kirchenrecht, um eine klare rechtliche Grundlage zu schaffen, den Ungläubigen im großen und ganzen dem Ungetauften gleichsetzt, hat die Moral vom Wesen des Unglaubens auszugehen, darin bestehend, daß mit Wissen und Willen der Glaube im Sinne des credere Deo zurückgewiesen wird. Von diesem Ausgangspunkt aus sind die Arten des Unglaubens zu bestimmen. Nun kann man die Arten der Sünden, die einer Tugend entgegengesetzt sind, auf eine doppelte Weise unterscheiden, entweder nach dem Verhältnis zur betreffenden Tugend oder nach den verschiedenen Umständen, die bei der Tugend zu beachten sind; hier würden sich unbestimmt viele Arten von Sünden ergeben, weil der Umstände gar viele sind; zieht man dagegen das Verhältnis der möglichen Verfehlungen etwa zur Tugend der Mäßi-

gung in Betracht, so ergeben sich nur zwei Arten, nämlich Sünden durch ein Zuviel und solche durch ein Zuwenig. Ähnlich beim Unglauben. Wenn man die einzelnen Irrtümer zum entscheidenden Gesichtspunkt macht, so ergeben sich viele Arten des Unglaubens. Daher wird man, um eine wissenschaftlich klare Übersicht zu gewinnen, das Verhältnis der Verfehlungen zur Tugend des Glaubens als maßgebenden Gesichtspunkt wählen. Alsdann ergeben sich verschiedene Arten, je nachdem man den Glauben nie angenommen hat wie die Heiden oder ihn, sei es im Vorbild oder wirklich, angenommen hat wie die Juden und die Häretiker (S. th. 2, 2, q. 10, a. 5). Daß so der Häretiker als Ungläubiger bezeichnet wird, kann nicht befremden, denn es ist ja vorausgesetzt, daß er in der Taufe den Glauben empfangen hat und nun durch hartnäckige Renitenz in sich den Glauben zerstört, er besitzt den Habitus des Glaubens sowenig als der Heide, der trotz besserer Erkenntnis den Glauben ablehnt. Die bona fide Irrenden gehören ja innerlich zur Kirche, an sie ist hier in keiner Weise gedacht.[35] Die Apostasie bedeutet der Häresie gegenüber einen erschwerenden Umstand des Unglaubens (Nr. 274, 2). Was die modernen Erscheinungsformen des Unglaubens anlangt, als da sind Atheismus, Pantheismus, Materialismus, Monismus, Rationalismus, Naturalismus, Eklektizismus, Skeptizismus und der theoretische Indifferentismus, der die christlichen Konfessionen als gleich gut und wahr oder als gleich unwahr und wertlos erachtet,[36] im Unterschied vom praktischen Indifferentismus (Nr. 172), so gehören diese Systeme zur ersten oder zur dritten Art des Unglaubens, je nachdem deren Vertreter den Glauben und seine Verpflichtung übernommen haben oder nicht; für Christen, die ihnen huldigen, nehmen diese Erscheinungsformen des Unglaubens den Charakter der Apostasie an. Unschwer ist auch der Islam einzureihen, seine Bekenner gehören zu jenen Ungläubigen, die den Glauben nicht angenommen haben.

Die Unterscheidung der drei Arten von Unglauben verdient wegen ihrer Klarheit und wissenschaftlichen Präzision den Vorzug vor der Einteilung der Arten des Unglaubens, die neuerdings mehrfach bevorzugt wird. Der Unglaube ist danach soviel als Leugnung des Christentums, hieher gehören außer dem Heidentum das Judentum und der Islam, überdies die neuheidnischen Systeme. Dem Unglauben steht gegenüber der Irrglaube derer, die immerhin noch Christen sein wollen. Die Reihen der Ungläubigen und der Irrgläubigen werden verstärkt durch Abtrünnige vom wahren Glauben, durch Apostaten. Aber einmal erweckt die Gleichstellung von Heidentum und

[35] Denz. n. 1647. 1677.

[36] Pius IX., Enc. Qui pluribus, d. d. 9. 11. 1846: horrendum systema. Denz. n. 1715 ff. Vgl. n. 1677.

Judentum Bedenken, sie sind sittlich verschieden zu würdigen, sodann ist es schwierig, etwa den modernen Protestantismus nun einzureihen und genauer zu bestimmen, wo hier das Christentum aufhört und der Unglaube anfängt.

2. Die Schwere der Sünde des Unglaubens richtet sich nach einem doppelten Gesichtspunkt. Zuerst kommt in Frage der Grad der Renitenz gegen die Wahrheit; diese Renitenz ist naturgemäß dort eine größere, wo eine positive Verpflichtung übernommen worden ist. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Schuld des Häretikers schwerer als die der Bekenner des Judentums, und deren Schuld wieder schwerer als die der Heiden. Anderseits ist in Betracht zu ziehen die Verzerrung der Wahrheit, von diesem Gesichtspunkt aus ist das Heidentum regelmäßig am strengsten zu beurteilen. Den Ausschlag aber gibt der erste Gesichtspunkt, denn schuldhaft wird der Unglaube hauptsächlich durch die bewußte Renitenz gegen den Glauben (S. th. 2, 2, q. 10, a. 6). Beim Bekenntnis müßte jedoch auch die Art des Irrtums näher angegeben werden, falls dadurch zugleich die Religiosität infolge Aberglaubens oder Schimpfes für Gott schwer verletzt worden wäre.

Die subjektive Schuld des an sich schwer sündhaften Unglaubens ist oftmals nicht leicht festzustellen; sie wird gemindert durch mancherlei Umstände, hier sind vor allem zu nennen: verfehlte Erziehung, Mangel an Belehrung, nicht durchaus verschuldete Vorurteile; als Entschuldigungsgrund kommt also hauptsächlich in Betracht die unverschuldete, unüberwindliche Unwissenheit, wie sie selbst bei Gelehrten trotz gepriesener Quellenkunde und ausgebildeten modernen Methoden vorkommen mag, weil sie die Religionskenntnisse der Kindheit nicht ihrer Bildung im übrigen entsprechend weiter entwickeln. Um so strenger dagegen muß der Unglaube beurteilt werden, wenn er auf Hoffart, Eitelkeit,[37] Wissensdünkel, auf irdischen, materiellen Sinn, Unzucht und Fleischeslust, auf Bosheit, Lasterhaftigkeit, Hartnäckigkeit und Starrsinn zurückzuführen ist (Joh. 3, 36. 8, 24. 12, 48. Hebr. 3, 18 u. ö.).

Gewaltsame Bekehrung von Ungläubigen hat als unstatthaft zu gelten, da die Annahme des Glaubens Sache des freien Willens ist. Jedoch besteht eine Pflicht und deshalb auch das Recht, die wahre Religion gegen Beeinträchtigung und Beschimpfung zu schützen; die katholischen Bürger haben die Pflicht, einmütig, unter Zurückstellung aller politischen Meinungsverschiedenheiten, mit allen verfassungsgemäß zulässigen Mitteln für die Interessen der geschädigten oder gefährdeten Religion einzutreten; eine katholische Regierung darf angesichts ungerechter Schädigung und Unterdrückung der Religion nicht gleichgültig und untätig bleiben. Um größeres Unheil zu

[37] Augustinus, De vera relig. 25, 47 u. ö.

verhüten oder um großer staatlicher Vorteile willen können die Regierungen Riten der Ungläubigen dulden, dagegen ist die uneingeschränkt proklamierte Gewissens- und Kultfreiheit grundsätzlich verwerflich.[38] Wenngleich die Kirche es nicht erlaubt, den verschiedenen fremden Religionsformen dasselbe Recht einzuräumen wie der wahren Religion, so verurteilt sie doch die Regierungen nicht, die wegen eines zu erreichenden großen Gutes oder eines zu vermeidenden Übels nach Sitte oder Herkommen dulden, daß jene Religionsformen im Staate bestehen.[39]

Ein Kind von Ungläubigen wird auch gegen den Willen der Eltern erlaubterweise getauft, wenn es in solcher Lebensgefahr sich befindet, daß sein Tod, wie man annehmen muß, eintreten wird, bevor es zum Gebrauch der Vernunft gelangt. Abgesehen von der Todesgefahr wäre, gesicherte katholische Erziehung vorausgesetzt, die Taufe erlaubt, wenn Eltern oder Vormünder zustimmen oder wenigstens ein Teil davon, desgleichen, wenn Eltern oder Großeltern oder Vormünder nicht da sind oder das Recht auf das Kind eingebüßt haben oder in keiner Weise es ausüben können (C. c. 750).

274. Häresie und Apostasie.

1. Unter Häresie im weitesten Sinne versteht man den im Gegensatz zur Glaubenswahrheit von einem Christen bewußt festgehaltenen Irrtum. Unter Häresie im rechtlichen Sinne versteht man das hartnäckige Festhalten[40] an einzelnen dem als geoffenbart vorgelegten Dogma widerstreitenden Lehren seitens eines Christen (C. c. 1325, § 2). Vor Gott und Gewissen ist daher Häresie auch dann vorhanden, wenn eine Wahrheit geleugnet wird, die geoffenbart, aber von dem kirchlichen Lehramt nicht definiert ist. In beiden Fällen kann die Häresie eine formelle oder eine materielle sein, die formelle Häresie liegt vor bei bewußt und hartnäckig festgehaltenem Widerspruch, wodurch das credere Deo vel Christo vel Ecclesiae aufgehoben wird. Falls eine, wenn auch vielleicht schwer sündhafte Nachlässigkeit zugrunde liegt, so ist materielle Häresie anzunehmen, ebenso im Zweifel, die Bereitwilligkeit jedoch vorausgesetzt, bei sicherer Erkenntnis die irrige Meinung aufzugeben; in Todesgefahr könnte ein solcher in bedingter Weise die Absolution, nicht aber die Kommunion empfangen. Tritt die Häresie nach außen hervor, so spricht man von haeresis externa, alsdann würde man, auch wenn kein Zeuge zugegen und sie geheim wäre, bei der eigentlichen und formellen Häresie die kirchlichen Strafen sich zuziehen (C. c. 167, § 1, n. 4. 731, § 2. 765, n. 2. 795, n. 2. 985, n. 1. 1240, § 1, n. 1. 1453, § 1. 1470, § 1, n. 6. 2314,

[38] Denz. n. 1777 ff.

[39] Leo XIII., Enc. Immortale Dei, d. d. 1. 11. 1885. Vgl. Enc. Libertas, d. d. 20. 6. 1888.

[40] Augustinus, De civ. Dei 18, 51 u. ö.

§ 1, n. 1 f. § 2. 2315 f. 2372). Mit Rücksicht auf den habituell mitgeteilten Glauben, auf die von Gott eingegossene Tugend des Glaubens, ist die formelle Häresie an sich besonders schwer sündhaft (Nr. 273, 2). Daher die strengen kirchlichen Strafen und die strenge Beurteilung durch Schrift (Tit. 3, 10 f. II Joh. 10 f.) und Tradition.[41]

Bei Konversionen ist erforderlich genügende Belehrung, Abschwörung des Irrtums und Ablegung des Glaubensbekenntnisses, dann, bei Zweifel an der Gültigkeit der Taufe, bedingte Taufe, ferner Absolution von Häresie und Zensuren, Sündenbekenntnis und sakramentale Absolution, Anhören der Messe und Kommunion; Minderjährige unter vierzehn Jahren werden ohne Abschwörung des Irrtums zugelassen, und die Absolution von Zensuren wird ihnen in foro externo nicht erteilt, weil sie Strafen, die ipso iure eintreten, nicht inkurrieren; ebenso erfolgt die Abschwörung nicht, wenn die Taufe sicher ungültig war; ist die Taufe wirklich zweifelhaft gewesen, so ist nach probabler Meinung ein vollständiges Sündenbekenntnis nicht erforderlich. Wie Ungläubigkeit und Ungläubigkeit, so sind auch Häresie und Häresie von einander der Art nach nicht verschieden, es müßte denn sein, daß eine besondere deformitas, die Verletzung einer weiteren Tugend, so besonders der Religiosität, artverändernd hinzuträte.

Zu unterscheiden von der Häresie ist das Schisma, entgegengesetzt an sich und unmittelbar der Einheit der kirchlichen Liebe (Nr. 297), während die Häresie zunächst und direkt dem Glauben entgegengesetzt ist; sie sind verschieden, wie Glaube und Liebe verschiedene Tugenden sind, wenngleich, wo der Glaube nicht ist, auch die Liebe fehlt; demgemäß ist der Häretiker stets zugleich Schismatiker, aber nicht umgekehrt, doch führt die verweigerte Unterwerfung unter das kirchliche Oberhaupt oder die verweigerte Gemeinschaft mit den ihm unterstehenden Gläubigen leicht und naturgemäß zur Häresie, wie schon Hieronymus bei Erklärung von Tit. 3, 10 f. feststellt (S. th. 2, 2, q. 39, a. 1 ad 3).

Für einen Katholiken kann es nicht nur, was auf katholischem Standpunkt selbstverständlich ist, niemals objektiv einen gerechten Grund geben, den Glauben zu bezweifeln oder ihm untreu zu werden; dasselbe ist auch subjektiv der Fall, denn es ist nicht ersichtlich, wie die entgegengesetzte Meinung sich mit der Tatsache verträgt, daß Gott keinen verläßt, wenn er nicht zuvor verlassen wurde, und mit der Verheißung: „Wenn aber jemand aus euch Mangel hat an Weisheit, so erflehe er solche von Gott, der allen reichlich gibt, und sie wird ihm verliehen werden" (Jak. 1, 5). Ohne eigene Schuld verfällt also kein Katholik dem Zweifel, und ohne formelle Häresie, also

[41] Vgl. Basilius, De fide 1.

wider besseres Wissen und Gewissen, kommt wohl keiner zum förmlichen Abfall von seinem Glauben, nachdem ihm zuvor die Erleuchtung von oben zuteil ward und er erfahren mußte, was der wahre Glaube dem Menschen ist.[42]

2. Die eigentliche Apostasie (S. th. 2, 2, q. 12, a. 1) ist im Unterschied von der Apostasie mit bezug auf den geistlichen oder den Ordensstand als apostasia perfidiae der völlige Abfall vom freiwillig übernommenen Glauben, also vor allem der Abfall zum Heidentum oder Judentum; doch erscheint auch der Abfall vom wahren Glauben zur Häresie als Apostasie im weiteren Sinne, weil die Leugnung der einen Lehre sogleich die anderer, so besonders die Leugnung der Unfehlbarkeit der Kirche im Gefolge hat. Die Apostasie bedeutet der Häresie gegenüber zwar einen erschwerenden, aber keinen artverändernden Umstand, denn die Art der Apostasie ergibt sich aus ihrem Zielpunkt, dem Unglauben, der Bevorzugung der eigenen, subjektiven Meinung, wie die Art der Häresie von demselben Zielpunkt ihre Art hat, somit handelt es sich bei der Apostasie lediglich um einen erschwerenden Umstand (S. th. 2, 2, q. 12, a. 1 ad 3). Die Heilige Schrift führt den Abfall vom Glauben auf den Geist der Lüge zurück (Gal. 5, 7 ff. II Kor. 11, 13 ff.). Die Apostasie ist gleich jeder Art bewußten Widerstehens gegen die erkannte geoffenbarte Wahrheit Sünde wider den Heiligen Geist (Hebr. 6, 4 ff. 10, 26 ff. Nr. 173).

275. Der Glaubenszweifel.[43] Der Glaubenszweifel bildet den Gegensatz zur Festigkeit des Glaubens (Nr. 268, 2), sofern der Zweifelnde trotz dem Formalprinzip des Glaubens, trotz der die Wahrheit verbürgenden Autorität Gottes unentschieden bleibt. Die Gläubigen, sagt der Catechismus Romanus, können keinerlei Zweifel hegen an den Glaubenswahrheiten, weil sie auf Gott zurückgehen, der die Wahrheit selbst ist (Joh. 14, 6. Cat. Rom. 1, 1, 1). Wer die göttlich verbürgte Wahrheit in Zweifel zieht, verhält sich im Grunde der Autorität gegenüber nicht anders als jener, der die Wahrheit leugnet; „denn ob einer leugnet, daß Gott zu den Menschen geredet, oder ob er die unendliche Wahrheit und Weisheit Gottes bezweifelt, er zerstört, so oder so, das Fundament des Glaubens selbst."[44] Deshalb steht auch ein solcher dem Häretiker gleich (C. c. 1325, § 2). Doch gilt dies nicht vom theoretischen oder spekulativen, sondern lediglich vom praktischen Zweifel, der, vernunftwidrig, wie er ist, aus verkehrtem Willen stammt, denn hier wird die Finsternis mehr geliebt als das Licht (Joh. 3, 19. 8, 47. Röm. 4, 19 ff.). Der theoretische Zweifel dagegen bezieht sich auf Form und Ausdruck oder

[42] Denz. n. 1170. 1794.

[43] A. Stoeckle, Zur Psychologie des Glaubenszweifels, 3. Aufl., 1922.

[44] Leo XIII., Enc. Sapientiae christ., d. d. 10. 1. 1890. Denz. n. 1815.

Begründung einer Glaubenslehre oder auf die Frage, ob eine als Dogma ausgegebene Lehre wirklich Dogma sei, ohne daß jedoch die Bereitwilligkeit, zu glauben, in irgend einer Weise beeinträchtigt würde. Ebensowenig hat an sich der negative Zweifel oder die Versuchung wider den Glauben etwas mit dem praktischen Zweifel zu tun, dabei kann von Sünde keine Rede sein, solange die Zustimmung verweigert wird. Solche Zweifel dienen mitunter der Prüfung der Festigkeit im Glauben, zuweilen hängen sie mit nervösen Leiden zusammen, gleich der Skrupulosität überhaupt (vgl. Nr. 86, 2), alsdann wären die für die Skrupulosität geltenden Maßregeln des Verhaltens analog anzuwenden; der Glaubenszweifel kann aber auch auf die ganze sittliche Verfassung, auf Hochmut oder leichtfertiges Leben zurückgehen, die Bekämpfung wird also erfolglos bleiben, wenn nicht die sittliche Ursache des Übels beseitigt wird. Mittel der Bekämpfung im übrigen sind unter anderem verständig gewählte Lektüre, Befragung eines theologischen Sachverständigen.

276. Gegensätze zur Gabe der Wissenschaft und des Verstandes.

1. Den Gegensatz zur Gabe der Wissenschaft bildet einmal die verschuldete Unwissenheit hinsichtlich der erforderlichen Glaubenskenntnisse (Nr. 267). Solche Unwissenheit kann zum Beispiel vorhanden sein infolge des Besuches akatholischer Schulen, der dann eine schwere Verfehlung der Eltern in sich schließt, wenn dieser Besuch ein freiwilliger ist oder wenn im Fall des Zwanges dem üblen Einfluß der Schule nicht entsprechend entgegengewirkt wird; die verschuldete Unwissenheit kann auch von versäumter Predigt herrühren, deren Besuch für diejenigen als strenge Pflicht erscheint, die nur so die notwendigen Kenntnisse auf dem Gebiet des Glaubens und christlichen Lebens sich zu erwerben vermögen.

Den andern Gegensatz zur Gabe der Wissenschaft bildet die Leichtgläubigkeit, das prüfungslose Hinnehmen unbegründeter religiöser Meinungen oder von Privatoffenbarungen (I Joh. 4, 1), eine Quelle des Aberglaubens und mannigfacher Übelstände. Nicht umsonst verlangt daher die Heilige Schrift, daß der Glaube ein erleuchteter, des Grundes bewußter, sein müsse (Röm. 12, 1. II Tim. 1, 12. Matth. 7, 15. I Petri 3, 15. I Joh. 4, 1).[45] Nur wenn der Glaube ein solcher ist, daß man sich davon Rechenschaft geben und mit dem Apostel sprechen kann: Scio, cui credidi (II Tim. 1, 12), wird die für das Leben nötige Freudigkeit und Tatkraft sich daraus ergeben.

2. Der Gabe des Verstandes entgegengesetzt sind Geistesblindheit und geistiger Stumpfsinn. Jene besteht in völligem Mangel der Erkenntnis infolge bewußter Abkehr vom Göttlichen oder völliger Hingabe an das Sinnliche, der geistige Stumpfsinn in mangelhafter übernatürlicher Erkenntnis,

[45] Augustinus, De util. cred. 11, 25.

zu vergleichen geschwächter Sehkraft, während die Gabe des Verstandes das klare, eindringende Verstehen vermittelt. Die Geistesblindheit geht häufig auf die Sünde der Unkeuschheit, die Indolenz oder die Abgestumpftheit des Geistes auf die Unmäßigkeit zurück, wie umgekehrt Mäßigkeit und Keuschheit zu vollkommener geistiger Tätigkeit disponieren; durch diese Sünden wird nämlich das Denken und Wollen ganz ins Sinnliche verstrickt und herabgezogen und so dem Geistigen entfremdet, die Geistestätigkeit, also die Abstraktion vom Sinnlichen, wird gehemmt, am meisten bei der Unzucht, die mit ihrer heftigen Lust das Geistige gleichsam völlig absorbiert. Geistesblindheit und Indolenz sind sündhaft nach ihrer Freiwilligkeit und der für das Seelenheil heraufbeschworenen und verschuldeten Gefahr; die Freiwilligkeit kann direkter Art sein, sofern man sich bewußt und gleichgültig vom Göttlichen abwendet, oder mittelbarer Art, sofern man dem Sinnlichen sich hingibt und darin mehr oder weniger aufgeht (S. th. 2, 2, q. 15, a. 1 ff.).

277. Verleugnung des Glaubens. Dem Bekenntnis des Glaubens ist außer der Blasphemie, die zugleich als Sünde gegen die Religion sich darstellt (Nr. 334, 1), die Verleugnung des Glaubens entgegengesetzt. Die Verleugnung kann direkt durch Wort oder Tat wie auch indirekt durch äußere Anerkennung eines falschen Glaubens geschehen. Ähnlich ist ein Verhalten zu beurteilen, das den Schein solcher Anerkennung einer falschen Religionsform oder den Schein des Abfalles vom wahren Glauben erwecken muß, also die simulatio falsae religionis und die dissimulatio verae fidei. Solange die innere Gesinnung dem äußeren Tun und Lassen nicht entspricht, liegt keine Häresie vor, die vollendete Sünde aber wider den Glauben ist dann vorhanden, wenn die Gesinnung mit dem Verhalten übereinstimmt; doch bleibt die Sünde der Verleugnung des Glaubens stets schwer sündhaft, auch ohne häretische Denkweise (Matth. 10, 33).

Folgerichtig ist die communicatio in sacris, die Beteiligung am Kult von Andersgläubigen, verboten; zum mindesten verbindet sich damit der Schein der Billigung, dazu kommt die Gefahr des Ärgernisses für andere und die Gefahr der Irreführung. Allerdings kann jeder Verdacht der Untreue gegen den Glauben in einzelnen Fällen ausgeschlossen sein, gleichwohl ist das positive Verbot der Kirche zu beachten, wonach es den Gläubigen untersagt bleibt, in irgend einer Weise bei gottesdienstlichen Akten der Akatholiken aktiv zugegen zu sein oder sich zu beteiligen (C. c. 1258, § 1). Hier ist also gemeint die eigentliche Beteiligung im Sinne irgendwelcher Mitfeier. Nicht gemeint ist die rein passive oder materielle Teilnahme, die passive Anwesenheit, die allerdings in der Regel gleichfalls für unerlaubt zu gelten hat. Die passive Anwesenheit kann jedoch nach kirchlichem Gesetze in bestimmten

Fällen geduldet werden civilis officii vel honoris causa, mit Rücksicht auf bürgerliche Pflicht oder Ehrenerweisung, wenn ein wichtiger Grund gegeben ist, der vom Bischof im Zweifelsfalle geprüft werden muß, nämlich bei Beerdigungen oder Hochzeitsfeiern von Akatholiken und bei dergleichen Anlässen, doch ist vorausgesetzt, daß keine Gefahr religiöser Umstimmung oder des Ärgernisses besteht (C. c. 1325, § 2). Über Mitwirkung beim akatholischen Gottesdienst s. Nr. 362, 4. Die erwähnten Milderungen dürfen nicht ohne weiteres auf die Teilnahme bei Leichenverbrennungen (Nr. 405, 2) ausgedehnt werden, weil hier außer dem Schein der Billigung und der Gefahr des Ärgernisses die kirchenfeindliche Tendenz in Betracht kommt; höchstens sind nahe Verwandte unter Umständen entschuldigt, wenn sie außerhalb des Krematoriums am Leichenbegängnis teilnehmen.

Im einzelnen sei bemerkt, daß durch die angeführten Bestimmungen gemeinsames privates Gebet mit Akatholiken nicht verwehrt wird, nur muß das Gebet einwandfrei und die Gefahr des Ärgernisses ausgeschlossen sein. Durchaus unstatthaft wäre das Fungieren als Taufpate bei einer durch den akatholischen Religionsdiener gespendeten Taufe, weil der Pate um die Taufe zu bitten hat. Würden bei einer Beerdigung Abzeichen kirchenfeindlichen Charakters verwendet, so wäre die Teilnahme für Katholiken natürlich unerlaubt. Ob im Dienst bei vornehmer akatholischer Herrschaft Stehende auf Verlangen öfters jene zur Kirche begleiten dürfen, erscheint fraglich, jedenfalls wäre es unerlaubt, wenn man die Betreffenden nun für Akatholiken hielte, wenn sie, was leicht geschehen kann, in ihrer Überzeugung erschüttert würden, wenn Ärgernis droht und nicht ein sehr wichtiger Grund entschuldigt. Unter Umständen schwer sündhaft ist es, aus Neugier die Predigt etwa in der protestantischen Kirche zu hören oder den Gottesdienst zu besuchen, so besonders im Fall der religiösen Gefährdung; unerlaubt ist es auch, aus bloßer Neugierde die akatholische Kirche zu betreten, erlaubt ist solcher Besuch ex rationabili causa. Die Vorschrift C. c. 1258, § 2 ist auf das Anhören von Predigten, durch Rundfunk verbreitet, sinngemäß anzuwenden; da hier ein wichtiger Grund nicht vorzuliegen pflegt, muß mit Rücksicht auf die Gefahr ungünstiger Beeinflussung das Anhören der Predigt akatholischer Religionsdiener als unerlaubt betrachtet werden. Unter Umständen dürfte man in besonderen Fällen, abgesehen vom Fall der Gefährdung des Seelenheils, solche, die sich, schwierigste Verhältnisse vorausgesetzt, an fremdem Kult beteiligen, in gutem Glauben belassen. Umgekehrt ist es nicht unzulässig, daß Akatholiken am katholischen Gottesdienst sich beteiligen oder dabei mitwirken durch Orgelspiel usw. Dagegen sind sie natürlich vom Sakramentsempfang ausgeschlossen, anders, was die Ehe betrifft und in Todesgefahr.

Mit Recht verwehrt das kirchliche Recht Disputationen und Konferenzen zumal öffentlicher Art mit Akatholiken ohne Erlaubnis des Heiligen Stuhles oder, in dringenden Fällen, des Ordinarius (C. c. 1325, § 3). In besonderen Notfällen dürfte man jedoch wohl Epikie anwenden. Gemeint sind bei der kirchenrechtlichen Bestimmung eigens festgesetzte Besprechungen, die den Sieg der eigenen Meinung bezwecken; nicht gemeint sind etwa private Verhandlungen, die den Zwecken der Konversion dienen sollen.

278. Gefahren für den Glauben.

Hauptsächlich erwachsen Gefahren dem Glauben

1. Aus dem Verkehr mit Andersgläubigen und Ungläubigen. Dem bürgerlichen Verkehr steht im allgemeinen keinerlei gesetzliches Verbot entgegen; hinsichtlich des excommunicatus vitandus sind genaue Bestimmungen erlassen (C. c. 2258. 2267. 2343, § 1, n. 1). Die Normen, die sich auf den religiösen Verkehr beziehen, wurden bereits behandelt (Nr. 277). Daß auch im bürgerlichen und näheren freundschaftlichen Verkehr die Forderungen der Klugheit und Vorsicht zu beachten sind, namentlich seitens der Eltern in bezug auf den Verkehr ihrer Kinder mit Andersgläubigen, versteht sich von selbst.

2. Eine besondere Gefahr für den Glauben erwächst den Kindern aus dem Besuche von akatholischen Schulen und von Simultanschulen, wo jegliche positive Berücksichtigung eines bestimmten Bekenntnisses angeblich ausgeschaltet ist. Da hier zum mindesten die Gefahr des Indifferentismus für die katholischen Schulkinder sich ergibt, so ist der Besuch unerlaubt, er kann nur in Notfällen als erlaubt gelten gemäß dem Urteil des Bischofs, wenn genügende Garantien bestehen (C. c. 1374).

3. Große Gefahren bringt die moderne Lektüre mit sich, nicht nur für die Sittlichkeit (vgl. C. c. 1404), sondern auch und zumal für den Glauben. Pflichtgemäß schützt daher die Kirche Glauben und Gläubige durch weise Maßnahmen und Verbote (C. c. 1384 ff.), die daher gewissenhaft zu beachten sind. Zuerst wurde geschichtlich die repressive Zensur geübt, später ist auch die wichtige präventive Zensur ausgebildet worden. Namentlich zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang der Index verbotener Bücher. Ob ein Buch, und nur um ein solches handelt es sich hier, unter Strafe verboten sei, ist nach C. c. 2318, § 1 zu entscheiden; danach verfallen der dem Heiligen Stuhl in spezieller Weise vorbehaltenen Exkommunikation ipso facto die Herausgeber der Bücher von Apostaten, Häretikern und Schismatikern, die darin ihren falschen Standpunkt vertreten, dasselbe gilt von denen, die ebendiese Bücher sowie andere Bücher, die durch Apostolisches Schreiben ausdrücklich verboten sind, verteidigen oder wissentlich ohne die erforderliche Erlaubnis

lesen oder aufbewahren (vgl. C. c. 1402). Vorausgesetzt bei Inkurrierung der Strafe ist, daß man um die häretische Richtung des Autors weiß, man liest also das Buch, obwohl man weiß, daß der Verfasser Häretiker ist und seine Häresie darin vertritt. Zur schweren Sünde ist erforderlich, daß nicht etwa nur ein ganz unerheblicher Teil gelesen wird, sondern daß eine an sich erhebliche Materie infolge nächster Gefahr, die durchschnittlich für die Leser besteht, gegeben sei. Das kirchliche Verbot eines Buches bewirkt, daß das Buch ohne die nötige Erlaubnis nicht publiziert, nicht gelesen, nicht aufbewahrt, nicht verkauft, nicht übersetzt noch in irgend einer Weise andern mitgeteilt werden darf (C. c. 1398, § 1). Soll das Buch später im Druck erscheinen, so muß, nach erfolgter Verbesserung, die kirchliche Instanz, die das Verbot aussprach, zuvor die Erlaubnis erteilt haben (C. c. 1398, § 2). Das Lesen für Glauben oder Sittlichkeit gefährlicher Bücher ist an und für sich schon naturrechtlich verwehrt, hier richtet sich die Sündhaftigkeit der Lektüre nach dem Grad der individuellen Gefahr.

4. Wie gefährlich die Mischehe dem Glauben werden kann, beweisen die Tatsachen (Nr. 201, 1).

5. Die Gefahr des Indifferentismus oder wenigstens der Verwirrung der Begriffe bringt auch der Interkonfessionalismus auf den verschiedenen Kulturgebieten mit sich. Über interkonfessionelle Gewerkschaften s. Nr. 431. Aus dem angedeuteten Grund sind interkonfessionelle Elternversammlungen zur Wahrung der elterlichen Erziehungsrechte nicht zu billigen, sie sind zu wirksamer Verfolgung des Zieles auch nicht erforderlich; nicht zu billigen sind desgleichen Veranstaltungen, die katholische Kinder mit anderen zu gemeinsamem Ferienaufenthalt auf dem Land vereinigen.

Zu diesen von außen drohenden kommen innere Gefahren für den Glauben. Der Glaubensinhalt bereitet dem natürlichen Menschen Schwierigkeit, weil dieser Inhalt alles Begreifen übersteigt, eine Schwierigkeit, die bei weltlichem Sinn und Hochmut (Matth. 11, 25), aber auch bei Unwissenheit leicht zur Katastrophe für den Glauben führen kann.

§ 72. Die Hoffnung.

279. Die Hoffnung als theologische Tugend. Thomas von Aquin vergleicht das Verhältnis der übernatürlichen sittlichen Tugenden zu den theologischen Tugenden mit dem Verhältnis der sittlichen und intellektuellen Tugenden natürlicher Art zu deren natürlichen Prinzipien (S. th. 1, 2, q. 63, a. 3). Die theologischen Tugenden bilden also die höchsten Prinzipien für die übernatürlichen Moraltugenden, beziehen sie sich doch unmittelbar auf das Ziel, das auf praktischem Gebiet als Prinzip erscheint. Somit entspricht,

um die Analogie durchzuführen, der Glaube den ersten Denknormen, Hoffnung und Liebe, deren Träger der Wille ist, den ersten natürlichen Neigungen des Willens.

1. Was das Wesen der Hoffnung betrifft, so ist zu unterscheiden zwischen dem sinnlichen Affekt (Nr. 45, 1) und der theologischen Tugend der Hoffnung. Die Hoffnung als sinnlicher Affekt hat zum Gegenstand ein zukünftiges, schwer zu erreichendes, aber immerhin erreichbares sinnliches Gut (S. th. 1, 2, q. 40, a. 2). Die übernatürliche Tugend der Hoffnung dagegen (I Kor. 13, 13. Röm. 8, 20 ff. Gal. 5, 5) hat etwas rein Geistiges zum Objekt; die Hoffnung in diesem Sinn besteht daher nicht, wie der sinnliche Affekt, in einer Bewegung des niederen, sondern des höheren Strebevermögens, des freien Willens. Diese Bewegung folgt der durch den Glauben vermittelten Erkenntnis des höchsten Gutes und Zieles, das als erreichbar uns vor Augen gestellt wird. Der dem Willen von Gott mitgeteilte Habitus der Hoffnung (Quaest. disp. de spe, a. 2) bewirkt daher, daß wir die ewige Seligkeit nebst den zu ihrer Erreichung notwendigen Mitteln im Vertrauen auf die göttliche Hilfe erwarten (Röm. 8, 24 f. Vgl. S. th. 1, 2, q. 40, a. 2 ad 1) und wirksam danach verlangen und streben (spes facit tendere in Deum, S. th. 2, 2, q. 17, a. 6 ad 3).

Die theologische Tugend der Hoffnung hat also zum Gegenstand die ewige Seligkeit (Gen. 15, 1 u. ö.) und die zu ihrer Erlangung erforderlichen, über die eigene Kraft hinausgehenden Mittel, nämlich die Gnade sowie alles, was man ersehnen und erflehen darf und was in den Bitten des Vaterunsers zusammengefaßt ist (Nr. 303, 1. I Tim. 4, 8).[46] Hauptsächliches Objekt, obiectum formale quod, ist somit die ewige Seligkeit oder Gott selbst, der unsere ewige Seligkeit ausmacht und im Hinblick auf den man alles andere in Betracht zieht und erstrebt. Primäres Objekt ist demzufolge die objektive Seligkeit, etwas Göttliches und Ungeschaffenes, wie bei allen theologischen Tugenden; im Unterschied davon ist die subjektive Seligkeit etwas Geschaffenes, die subjektive Seligkeit wird naturgemäß indirekt beim Formalobjekt der Hoffnung miterstrebt. Sekundäres Materialobjekt sind die zur Erreichung der Seligkeit notwendigen Mittel (Quaest. disp. de spe, a. 4). Formalprinzip oder obiectum formale quo, also Motiv der Hoffnung ist die Allmacht, Güte und Treue Gottes, der uns seine Hilfe als prima causa inducens ad beatitudinem, als erster Urheber und Verleiher der Seligkeit, anbietet und gewährt, da er uns die Seligkeit verheißen hat. Schwerlich ist es gerechtfertigt, die Rücksicht auf die Allmacht allein als Formalprinzip zu bezeichnen; nach dem christlichen Bewußtsein hoffen wir von Gott die Seligkeit, weil er

[46] Augustinus, Enchir. 114.

allmächtig ist und die Seligkeit uns geben kann, aber auch, weil er gütig ist und sie uns geben will, höchstens kann man die Rücksicht auf Gottes Treue nur als Voraussetzung der Hoffnung und nicht als koordiniertes Element des Formalprinzips betrachten (Quaest. disp. de spe, a. 1). Selbstverständlich schließt das primäre Motiv, das Vertrauen auf die göttliche Hilfe, das Vertrauen auf Zwischenursachen nicht aus, vielmehr ein, so das Vertrauen auf die Fürsprache der Heiligen, der Mutter Gottes, auch der Gedanke an die eigenen Verdienste ist nicht ausgeschlossen (vgl. I Joh. 3, 21 f. Trid., sess. 6, de iustif., cap. 16).[47] Stets bleibt in allen diesen Fällen die Hoffnung auf den einzigen Mittler gerichtet (Apg. 4, 12. I Tim. 2, 5. Hebr. 12, 24 u. ö.).

Der Vorwurf der Lohnsucht und des Egoismus seitens Luthers und anderer entbehrt daher jeglicher Begründung. Die Hoffnung hat ja zum hauptsächlichen Gegenstand Gott selbst; die Hoffnung, gerichtet auf Gott als Objekt der Seligkeit, also auf Gott als höchstes Gut für uns, hat den Gedanken an Gott als höchstes Gut an sich zur Voraussetzung. Zudem liegt jenem Vorwurf die Idee zugrunde, als wäre das Sehnen und Streben nach dem ewigen Ziel und höchsten Gut dem niedrigen Begehren nach irgendwelchen eitlen Genüssen gleichzuachten. Ferner läßt er die natürliche Veranlagung des nach Glück dürstenden Herzens gänzlich außer Betracht (Nr. 11). Und schließlich folgt aus der positiven Darlegung der katholischen Auffassung unwiderleglich, daß oberster Gesichtspunkt die Ehre dessen bleibt, dem allein die Ehre gebührt (vgl. auch zum Beispiel Kol. 1, 4 f.).

2. Daß die Hoffnung Tugend ist, ergibt sich aus dem Grundsatze, wonach die Tugend die Betätigung und deren Träger gut macht (Nr. 116, 1). Vermöge der Hoffnung erwarten und erstreben wir die Seligkeit und die dazu führenden Mittel, entscheidend für diesen Akt der Hoffnung ist also Gott selbst, sein heiliger Wille, also die höchste Regel für den menschlichen Willen; daß dadurch Streben und sittliche Haltung des Menschen veredelt und gut werden, ist einleuchtend (S. th. 2, 2, q. 17, a. 1). Theologische Tugend ist die Hoffnung, weil ihren Gegenstand Gott selbst bildet, sofern er Ziel unseres Strebens und Sehnens und zugleich erste bewirkende Ursache der Seligkeit, sofern er also erstes und unmittelbares Objekt der Hoffnung ist (S. th. 2, 2, q. 17, a. 5).

Noch klarer tritt die Eigenart der theologischen Tugend der Hoffnung zutage, wenn ihr Verhältnis zu Glaube und Liebe betrachtet wird, ihr Unterschied von diesen und ihr Zusammenhang damit. Die Hoffnung unterscheidet sich von der theologischen Tugend des Glaubens nach Subjekt und Objekt. Subjekt des Glaubens ist der Verstand, Subjekt der Hoffnung der geistige

[47] Augustinus, Sermo 170, 10 u. ö.

Wille; im Glauben schließen wir uns Gott an als der ungeschaffenen Wahrheit und als Prinzip der Wahrheitserkenntnis, der Hoffnung ist er Prinzip der Güte und der Seligkeit, sie gibt sich Gott hin als dem Endziel und dem Verleiher der hinreichenden Gnade, sie ist nach dem Ausgeführten edle übernatürliche Selbstliebe, die nach Gott verlangt als Gegenstand der Seligkeit und so in letzter Linie teilnimmt an dem Willen Gottes, vermöge dessen Gott seine eigene Seligkeit will (S. th. 2, 2, q. 17, a. 6 ad 3). Im Unterschied sodann von der Caritas, die zu Gott hinstrebt unter Einigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen, so daß der Mensch nicht mehr sich, sondern Gott lebt (S. th. 2, 2, q. 17, a. 6 ad 3. q. 24, a. 12 ad 5), erwartet die Hoffnung etwas von Gott für sich, nämlich die Seligkeit; ähnlich bewirkt der Glaube die Hingabe an Gott, damit man von Gott empfange, auf daß man nämlich der Wahrheit teilhaftig werde; also in beiden Fällen erwartet man ein Gut für sich, während bei der Liebe das Wollen im göttlichen Wollen aufgeht. Wenngleich daher Caritas und Hoffnung ein Streben nach Gott bedeuten, so ist doch der Gesichtspunkt ein verschiedener: nur die Caritas bedeutet eine unio ad Deum, eine Einigung mit Gott, so wie Freund und Freund eins sind.

Was den Zusammenhang der Hoffnung und der andern theologischen Tugenden angeht, so hat die Hoffnung im Glauben ihren Grund und ihre Voraussetzung, lehrt doch der Glaube, daß die Seligkeit mit Gottes Gnade erreichbar und die göttliche Hilfe bereitgestellt ist (Hebr. 11, 6. I Tim. 2, 4 ff.). Vergleicht man Caritas und Hoffnung, so ergibt sich, daß diese der Caritas ihre Vollendung verdankt; allerdings geht die Hoffnung, genetisch betrachtet, der Caritas voran, man will ein Gut, die Seligkeit, für die eigene Person, dann aber wird man im Gedanken an Gottes verheißenen Lohn von Liebe entflammt zu Gott und zum Gehorsam gegen seine Gebote, man liebt nun Gott um seiner selbst willen wie der Freund den Freund; eben aus diesem Grunde kann man jetzt hoffen, was man zuvor nicht zu hoffen wagen durfte, denn vom Freund darf der Freund am meisten hoffen. Dem Rang nach steht also die Liebe voran, durch sie wird die Hoffnung vollendet, sie wird zur spes caritate formata, und in diesem Sinn hat das Wort des heiligen Ambrosius seine Richtigkeit, wonach die Hoffnung, nämlich im vollkommenen Sinne verstanden, aus der Caritas stammt (S. th. 2, 2, q. 17, a. 8).

Die Hoffnung kann jedoch gleich ihrer Grundlage, dem Glauben, auch ohne Caritas vorhanden sein; das Tridentinum stellt fest, daß beim Rechtfertigungsprozeß der Sünder nicht nur mit Gottes aktueller Gnade frei sich Gott annähert, indem er glaubt, was Gott geoffenbart hat, sondern auch überdies, indem er vom Gedanken an Gottes Gerechtigkeit zur Betrachtung

seiner Barmherzigkeit sich hinwendet, zur Hoffnung aufgerichtet wird, vertrauend, Gott werde ihm um Christi willen gnädig sein (Trid., sess. 6, de iustif., cap. 6). Verloren wird der Habitus der Hoffnung durch formelle Häresie und alle Sünden, die den Glauben, die Grundlage der Hoffnung, zerstören, sowie durch Vermessenheit und Verzweiflung.

280. Die Notwendigkeit der Hoffnung. Notwendig ist der Habitus der Hoffnung und die Erweckung ihres Aktes.

1. Zunächst ist die Notwendigkeit der Hoffnung aus der Natur der Sache zu folgern. Der Glaube zeigt ein fernes, schwer erreichbares, aber mit der göttlichen Hilfe, die uns verheißen ist, doch zu erreichendes Gut. So entsteht in der Seele des Glaubenden, im Hinblick auf Gottes Güte und weise Vorsehung, die Hoffnung, das zu erreichen, was er gläubig festhält. Daß die Hoffnung notwendig ist, läßt sich auch erschließen aus der Notwendigkeit der Gnade der Beharrlichkeit für den Menschen, der selig werden will, diese Gnade wird aber nur dem vertrauensvollen Gebet in Aussicht gestellt, das die Hoffnung voraussetzt. Ferner ergibt sich die Notwendigkeit der Hoffnung aus Schrift, Tradition und kirchlicher Lehre. Der Herr selbst fordert die Hoffnung als Voraussetzung der Verzeihung (Matth. 9, 22. 28 ff. u. ö. Vgl. Röm. 8, 24 f.), und auch im übrigen verlangt die Heilige Schrift unablässig hingebendes Vertrauen angesichts der göttlichen Macht und Güte (Ps. 4, 6. Hebr. 10, 23). Ebenso betont die christliche Tradition die Notwendigkeit der Hoffnung; ipsa spes peregrinationi necessaria est, ipsa est, quae consolatur in via; domus Dei (beatitudo) credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.[48] In Übereinstimmung damit betont das Tridentinum, daß der Glaube, kommen nicht Hoffnung und Liebe dazu, weder vollkommen mit Christus vereinige noch zu einem lebendigen Glied seines Leibes mache (Trid., sess. 6, de iustif., cap. 7). Daher ist der Habitus der Hoffnung auch dem Kinde zur Seligkeit nötig. Die Caritas schließt somit die Hoffnung so wenig aus (Nr. 12),[49] daß sie die Hoffnung vielmehr vollendet und erst verdienstlich macht (Luk. 7, 47 ff. Röm. 5, 1 ff. 15, 13. I Kor. 13, 13. Hebr. 6, 19 f. Nr. 279, 2). Es ist ja auch psychologisch nicht möglich, sich in selbstloser Freundesliebe dem höchsten Gute hinzugeben, wenn man es nicht zuvor als Gut für die eigene Person erkannt hat.

2. Auf Grund dieser Feststellungen ergibt sich, daß die habituelle Hoffnung notwendig ist necessitate medii. Folgerichtig ergibt sich weiter daraus, daß es für den zum Gebrauch der Vernunft Gelangten ebenfalls necessitate medii notwendig ist, die Hoffnung aktuell zu erwecken, dieselbe

[48] Augustinus, Sermo 158, 8; vgl. 27, 1.

[49] Denz. n. 1327, 1349 (purus amor).

Pflicht besteht necessitate praecepti, da in der Heiligen Schrift die Forderung des Gottvertrauens immer wieder eingeschärft wird (Ps. 4, 6. 61, 9. Hebr. 10, 23 u. ö.). An sich, vermöge innerer Notwendigkeit, also dank der Pflicht der Hoffnung selbst, ist die Hoffnung zu erwecken nach erlangtem vollen Vernunftgebrauch, da sich der Mensch alsdann zu Gott, seinem Ziele, mit ganzer Seele hinwenden muß, einigemale im Leben, nach dem Verlust des Habitus der Hoffnung durch schwere Sünden, die Hoffnung oder Glauben zerstörten, zur Überwindung von schweren Versuchungen gegen die Hoffnung, die nur durch deren Erweckung zu überwinden wären, in Lebensgefahr im Gedanken an die Seligkeit, doch wird zumeist andächtiges, vertrauensvolles Gebet, worin die Hoffnung implicite enthalten ist, genügen. Per accidens besteht die Pflicht der Erweckung der Hoffnung, wenn sonst nächste Gefahr der Sünde vorhanden und die Sünde nur durch Erweckung der Hoffnung zu vermeiden wäre, ferner bei pflichtmäßigem Gebet, pflichtmäßiger Erweckung von Reue und Caritas, doch ist die Hoffnung hierin ohne weiteres eingeschlossen, so daß kein Grund zu Bedenken vorliegt, wenn im übrigen keine Nachlässigkeit verschuldet wird.

281. Apologetische Bemerkungen. Die christliche Hoffnung ist sittliche Tat. Mag man sie mehr nach ihrer passiven Seite als Ergebung in Gottes heiligen und weisen Willen oder nach ihrer mehr negativen Wirkung als Überwindung des unzufriedenen Herzens und als Zurückdrängung des ungeordneten Verlangens betrachten oder positiv als übernatürlichen Lebenskeim und als höhere Triebkraft, die zu redlichem Streben und mannhafter, energischer Tat anspornt, weil Herz und Sinn auf die ewige Krone gerichtet ist, stets tritt der sittliche Wert der Hoffnung klar zutage.[50] Nicht gerechtfertigt ist es daher, gegen die christliche Lehre den Vorwurf zu erheben, als ob dadurch stumpfe Resignation und fatalistische Sorglosigkeit empfohlen oder begünstigt würden (I Petri 5, 6 ff.), die christliche Hoffnung ruft vielmehr alle Kräfte auf, um siegreich mit Christus zu erscheinen in der Herrlichkeit (Röm. 8, 30. Kol. 1, 27. 3, 3 ff. Matth. 7, 21 ff. I Kor. 6, 9 ff. I Joh. 2, 3 ff. u. ö.). Weil so in der christlichen Hoffnung eine Fülle sittlicher Kraft beschlossen ist, hat die Kirche mit Recht den Quietismus eines Michael von Molinos, desgleichen aber auch den Semiquietismus eines Fénelon zurückgewiesen; der Quietismus verkennt die Bedeutung der christlichen Hoffnung völlig, der Semiquietismus geht allerdings nicht soweit, wie jener, er will die Hoffnung auf Lohn nicht geradezu verwerfen, aber seine caritas pura verzichtet darauf (vgl. Kol. 1, 4 f.).[51]

[50] Linsenmann, Lehrbuch, S. 298.

[51] Denz. n. 1221 ff. 1327 ff. Vgl. 508.

§ 73. Eigenschaften und Früchte der Hoffnung.

282. Eigenschaften der christlichen Hoffnung.

1. Motiv der Hoffnung ist der Glaube an Gottes Allmacht, Güte und Treue, ihr unmittelbares Objekt ist Gott selbst, im Lichte des Glaubens als Gegenstand der Seligkeit erkannt, daraus ergibt sich der übernatürliche Charakter der Hoffnung.

2. Die Hoffnung läßt den Menschen die Seligkeit erwarten und erstreben. Diesem Verlangen nach muß die christliche Hoffnung wirksam sein, der Gedanke an das im Glauben erfaßte höchste Gut, wonach der Sinn des Christen steht, muß das ganze Tun und Lassen beeinflussen (Nr. 281). Deshalb ist das christliche Verlangen nach dem höchsten Gut über alles groß, und es muß der entschiedene Wille bestehen, die Mittel zur Erreichung des Zieles anzuwenden und alles, was davon abhält, zu meiden. — Weitere Eigenschaften ergeben sich aus dem der Hoffnung wesentlichen Vertrauen.

3. Dem Hauptelement der Hoffnung, dem Vertrauen nach hat sich die Hoffnung als fest und zuversichtlich zu erweisen, wie denn schon in der Heiligen Schrift die christliche Hoffnung mit dem Anker verglichen wird (Hebr. 6, 18 f. Vgl. Röm. 5, 2 ff.). Die Zuversicht selbst ist soviel als verstärkte Hoffnung auf Grund einer sicheren Überzeugung, sie gehört zur Hochherzigkeit (S. th. 2, 2, q. 129, a. 6). Zuversichtlich wird die Hoffnung angesichts der göttlichen Macht, Güte und Treue, ja die christliche Hoffnung geht in solcher Zuversicht so weit, daß sie hofft „wider Hoffnung", also selbst trotz einer, menschlich betrachtet, aussichtslosen Lage (Röm. 4, 18), freilich nicht im Widerspruch mit dem Glauben, denn dieser bleibt stets Grund und Grundlage der Hoffnung, und allzeit kommt der Beziehung auf das Seelenheil die entscheidende Bedeutung zu. Begründet ist also jene Festigkeit und Zuversicht der Hoffnung in der Gewißheit der christlichen Hoffnung. Von Gewißheit der Hoffnung kann jedoch nur im objektiven, nicht einfachhin auch im subjektiven Sinne die Rede sein. Es kann davon die Rede sein, sofern die Hoffnung teilnimmt an der Sicherheit des Glaubens und sofern die Erkenntnis des Geoffenbarten den Willen unfehlbar auf das höchste Ziel hinweist; aber die tatsächliche Erreichung des Zieles kann durch die Schuld des Willens gehemmt oder vereitelt werden, in diesem subjektiven Sinne ist das Heil nicht ohne weiters gesichert (S. th. 2, 2, q. 18, a. 4 und ad 3.) Daher die Mahnung der Heiligen Schrift, das Heil mit Furcht und Zittern zu wirken (Phil. 2, 12. I Kor. 10, 12. I Petri 1, 3); wir sind in Wahrheit zur Hoffnung der Herrlichkeit, noch nicht zur Herrlichkeit selbst berufen (Trid., sess. 6, de iustif., cap. 13). Zur Zuversicht muß sich also die Furcht im Hin-

blick auf unsere Schwachheit und Wankelmütigkeit gesellen, sonst schlägt die Hoffnung, wie schon Augustinus feststellt, in Nachlässigkeit und Vermessenheit um.[52] Ganz im Sinne von Schrift und Tradition erklärt deshalb das Tridentinum, entgegen protestantischer Irrlehre, in der Frage der Auserwählung und Beharrlichkeit bis ans Ende (Matth. 10, 22. 24, 13) dürfe sich niemand trotz festester Hoffnung auf Gottes Hilfe etwas Gewisses versprechen, der Kampf mit den Feinden des Heils sei nur schwer zu siegreichem, endgültigem Erfolg zu führen (Trid., sess. 6, de iustif., cap. 9. 12 f.). Die Lehre von der individuellen Gewißheit des Gnadenbeistandes und des Heiles ist ebenso verwerflich als die Lehre von der Rechtfertigung durch Heilsgewißheit (Nr. 259); niemand weiß, ob er der Liebe oder des Hasses würdig sei (Pred. 9, 1. I Kor. 4, 4), nur auf Grund besonderer göttlicher Offenbarung könnte der Mensch davon Kenntnis erhalten. Gleichwohl gibt es gewisse Anzeichen der Erwählung wie Bewußtsein der Freiheit von Todsünde, Freude in Gott und am Göttlichen, Verachtung der Welt, ausharrende Geduld (S. th. 1, 2, q. 112, a. 5. In 1 Sent. d. 17, q. 1, a. 4); diese signa electionis, die jedoch nach dem Dargelegten keine Gewißheit der zu erreichenden Seligkeit verbürgen, lassen dem „Ringen nach Heilsgewißheit" Raum, es ist also nicht richtig, zu behaupten, auf katholischem Standpunkt sei das „Ringen nach Heilsgewißheit" ausgeschlossen, eher wird man behaupten können, durch die Lehre von der subjektiven Heilsgewißheit werde eine trügerische Sicherheit begünstigt, man denke an das Wort Luthers: ut credis, sic habes.

283. Die Wirkungen der Hoffnung.

1. Das Verlangen und Streben der christlichen Hoffnung nach den ewigen Gütern bewirkt den himmlischen Sinn, bereit, heimzugehen zum Herrn (II Kor. 5, 5 ff.), eine Gesinnung, die nach dem trachtet, was droben ist, wo Christus sitzet zur Rechten Gottes (Kol. 3, 1 f.), und die in der Welt hier unten nicht die bleibende Stätte sieht, die vielmehr die künftige sucht (Hebr. 13, 14), die christliche Hoffnung bewirkt den Wandel im Himmel, von wo wir auch als Erretter erwarten unsern Herrn Jesus Christus (Phil. 3, 20). Damit verbindet sich wie von selbst der Geist christlicher Genügsamkeit, die mit voller Hingabe zuerst das eine Notwendige sucht (Matth. 6, 33. Phil. 4, 11 f. I Tim. 6, 6 ff.); diese Genügsamkeit, die allzusehr aus dem Leben verschwunden ist, würde sich als Heilmittel gegen weitverbreitete soziale Schäden erweisen. Das Verlangen nach dem Himmel weckt und nährt auch die heilsame Furcht, die Seligkeit zu verlieren, leitet also an zu zarter Gewissenhaftigkeit und kluger Behutsamkeit; das zur Hoffnung gehörende

[52] Annot. in Jo. 39, n. 23.

donum timoris erfüllt das Herz mit Ehrfurcht gegen Gott und mit kindlicher, heiliger Scheu, ihm untreu zu werden (S. th. 2, 2, q. 19, a. 9. Nr. 99. 128).

2. Das Vertrauen der christlichen Hoffnung bewirkt Tröstung in Leid und Versuchung (Dan. 10, 19. Röm. 15, 13. I Kor. 1, 3 ff. Phil. 2, 1. Hebr. 6, 18. Nr. 280, 1),[53] Freude des Geistes (Röm. 12, 12) und ausharrende Geduld (Matth. 5, 11 f. 26, 39. Apg. 5, 41. Röm. 5, 3 ff. 8, 28. Jak. 1, 2 ff. I Petri 4, 12 f.).

Die ausharrende Geduld im Sinne des Aufgehens im göttlichen Willen wird von Gregor dem Großen mit dem Martyrium verglichen: ums Leben zu kommen durch den Glaubensverfolger, ist soviel als Martyrium im offenkundigen Werke, Beschimpfung aber zu ertragen, den Hassenden zu lieben, ist ein Martyrium in verborgener Gesinnung.[54] Die Tugend der christlichen Geduld weist mehrere Stufen auf (Nr. 127); sie besteht an sich und zunächst in der Geneigtheit, die Leiden dieses Lebens, in Gottes Willen ergeben, zu ertragen, sie schließt auf ihrer untersten Stufe die Klagen und den natürlichen Ausdruck des Betrübtseins nicht aus. Sünden gegen die Geduld sind dann als schwer anzusehen, wenn zugleich die Caritas oder eine andere Pflicht in bedeutendem Maße verletzt wird. Mittel, zur Tugend der Geduld zu gelangen, sind Betrachtung des Leidens Christi, Erwägung der christlichen Motive der Geduld, ihrer Früchte und der Folgen der Ungeduld.

§ 74. Sünden gegen die Hoffnung.

284. Überblick. Man sündigt gegen die Tugend der Hoffnung durch Unterlassung der aktuellen Erweckung in Fällen, wo die Erweckung Pflicht wäre, eine Nachlässigkeit, zurückzuführen auf die Anhänglichkeit an das Irdische (vgl. Nr. 280, 2). Dem Wesen nach steht der Hoffnung entgegen per defectum die Verzweiflung, per excessum die Vermessenheit. Ein Verstoß gegen die Hoffnung wäre es auch, im Hinblick auf ein Motiv der christlichen Hoffnung von Gott Ungebührliches zu erbitten. Im Gegensatz zu einer der Wirkungen der Hoffnung, nämlich zum himmlischen Sinn, steht der irdische Sinn, im Gegensatz zum Vertrauen der Hoffnung das ungeordnete Selbstvertrauen. Der irdische Sinn wäre, um dies gleich hinzuzufügen, schwer sündhaft, wenn man das Ziel ins Irdische verlegte; ebenso der Wunsch, immer auf Erden leben zu dürfen; anders, wenn darin nur eine Verletzung des vernünftigen Maßes des Strebens nach dem Irdischen zum Ausdruck käme.

[53] Bernard., Sermo 61 in Cant., 3: non perturbabitur conscientia, quoniam vulnerum Domini recordabor.

[54] In Ev. 1, hom. 3, 4.

285. Die Sünde der Verzweiflung.

1. Die eigentliche, positive Verzweiflung besteht in dem praktischen Urteil, daß Gott nicht mehr verzeihe. Jeder Sünde liegt ja ein praktisches Irren, ein falsches Urteil zugrunde, wodurch das Böse hic et nunc für gut und wünschenswert erklärt wird; analog hier; das praktische Urteil betrachtet lediglich die persönlichen Verhältnisse, das individuelle Tun und Lassen, die individuelle Sittlichkeit und Kraft; jenes praktische Urteil bei der Verzweiflung muß also nicht mit dem reinen Verstandesurteil verbunden sein, als reiche etwa die Macht Gottes nicht hin, zu verzeihen, was sich als Unglaube darstellen würde. Die Verzweiflung besteht somit im tatsächlichen Aufgeben des Materialobjektes und des Formalprinzips der Hoffnung, im Aufgeben des Vertrauens auf Gott und eigenes Tun sowie des entsprechenden Verlangens und Strebens nach der Seligkeit oder, wie Thomas definiert, in recessu a re desiderata propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi (S. th. 1, 2, q. 40, a. 4 ad 3. Gen. 4, 13 f. Matth. 27, 3 ff.). Man gibt also die Hoffnung auf die göttliche Hilfe preis, weil die Erreichung des höchsten Gutes unmöglich erscheint, oder man zweifelt wenigstens hartnäckig an der Möglichkeit seiner Erreichung, oder man verachtet das höchste Gut und weist es verächtlich von sich.

Weil Gott sich vor allem als Gott des Erbarmens geoffenbart hat, man denke nur an die Erlösung, gehört die Verzweiflung an Gottes Barmherzigkeit zu den schwersten Sünden, desgleichen die verächtliche Zurückweisung seiner Güte. An sich sind allerdings Gotteshaß und Unglaube (Nr. 272), da sie sich mehr direkt gegen Gottes Wesen richten, noch strenger zu beurteilen als die Verzweiflung, die einen Gegensatz nur gegen die sich uns mitteilende Güte Gottes bildet, gleichwohl ist die Verzweiflung in gewissem Sinne, nämlich vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet, die gefährlichste Sünde; den Grund gibt Isidor von Sevilla an, wenn er feststellt, daß eine Todsünde begehen, den Tod der Seele verschulden heißt, daß aber verzweifeln nichts anderes heißt, als in die Hölle hinabsteigen, perpetrare flagitium aliquod mors animae est, desperare vero in infernum descendere.[55] Die Verzweiflung ist ihrer ganzen Art nach Todsünde, doch wird im konkreten Falle häufig die Entschuldigung der imperfectio actus zutreffen (vgl. Nr. 285, 2). Im eigentlichen und vollendeten Sinne ist die Verzweiflung Sünde wider den Heiligen Geist (Nr. 174). Als wesentlich erschwerender Umstand könnte die Sünde des Unglaubens hinzutreten, wenn nämlich nicht nur das vorausgesetzte praktische Urteil, sondern das entsprechende allgemeine Verstandesurteil zugrunde läge, also etwa das Urteil, Gott sei nicht hinreichend mächtig,

[55] Sent. 2, 14. Vgl. Augustinus, In Ps. 50, n. 5.

um gewisse Sünden wegen deren Größe zu erlassen. Die Verzweiflung ist nicht Hauptsünde, obwohl sich viele Sünden daraus ergeben können, nämlich Verletzungen der Pflichten gegen Gott und den Nächsten (Eph. 4, 19), denn diese Sünden ergeben sich daraus zumeist in der Weise des removens prohibens, also nicht per se, sondern per accidens: ist einmal die Hoffnung mit ihren starken Motiven, ihrem Vertrauen auf Gottes Güte und Macht, beseitigt, alsdann ergießt sich der Strom der Sünde ungehemmt (S. th. 1, 2, q. 78, a. 3: Sünden ex certa malitia).

Die hauptsächlichen Quellen der Verzweiflung sind Unzucht (Nr. 168, 3) und geistliche Trägheit (Nr. 172). In doppelter Weise kann die Hoffnung auf Erreichung der Seligkeit schwinden, da nämlich Objekt der Hoffnung ein schwer zu erreichendes hohes Gut ist, das aber doch erreichbar erscheint; sie kann schwinden, entweder weil man das hohe Gut nicht mehr für ein Gut ansieht oder weil man meint, es nicht mehr erreichen zu können. Daß die geistlichen Güter nicht mehr als Güter betrachtet werden, bewirkt die Hingabe an die körperlichen Lüste, zumal die Unzucht mit ihrer heftigsten sinnlichen Lust, in deren Gefolge stellt sich der Überdruß an den höheren Gütern ein. Daß man aber meint, diese Güter nicht mehr erreichen zu können, rührt von der geistlichen Trägheit her, vermöge der ihr eigentümlichen Energielosigkeit und Scheu vor Anstrengung und vermöge der mit ihr verbundenen Selbstunterschätzung gelangt man zur der Vorstellung, als könne man nicht durch Buße und Gnade des hohen Gutes der göttlichen Verzeihung teilhaftig werden, infolgedessen wendet man die Mittel zum Heile nicht mehr an (S. th. 2, 2, q. 20, a. 1 ff.).

2. Von der positiven Verzweiflung ist zu unterscheiden die privative Verzweiflung (S. th. 1, 2, q. 40, a. 4 ad 3) oder das kleinmütige Verzagen infolge satanischer Versuchung oder krankhafter Zustände, infolge von Melancholie, fixen Ideen und ähnlichen Leiden; dieses kleinmütige Verzagen äußert sich in der Befürchtung, des Heiles verlustig zu gehen. Werden die hauptsächlichen christlichen Pflichten nicht mehr erfüllt, so ist dies ein Zeichen, daß man das Vertrauen auf die göttliche Hilfe und die göttliche Gnade aufgegeben hat, ein Verstoß gegen das Formalprinzip der Hoffnung, es ist ein Zeichen, daß man auf Verlangen und Streben nach dem Ziel verzichtet. Erfüllt man aber die christlichen Hauptpflichten auch weiterhin, so wird es sich nur um Versuchung handeln und bei Einwilligung um läßliche Sünde gegen die Hoffnung. Daß bei schwereren Fällen von seelischer Erkrankung mit besonderer Nachsicht und Vorsicht zu urteilen ist, braucht kaum hinzugefügt zu werden. Das Verlangen nach dem Tode wird nicht selten sündhaft sein, es ist sündhaft, wenn es aus Ungeduld oder andern un-

geordneten Motiven hervorgeht, erlaubt wäre es, wenn die Sehnsucht nach dem Himmel das Motiv bildet (Phil. 1, 23 f.) oder wenn außerordentliche Schmerzen dazu veranlassen, doch so, daß man bereit bleibt, sich dem Willen Gottes zu fügen.

286. Die Vermessenheit. Die Sünde der Vermessenheit, praesumptio, ist von der Sünde der Anmaßung, ebenfalls praesumptio genannt (Nr. 127. 166), zu unterscheiden. Die Anmaßung bildet einen Gegensatz zur magnanimitas (Nr. 127. 248, 1), sie besteht in ungeordnetem, aus Ruhmsucht hervorgehendem Selbstvertrauen, in Überschätzung der eigenen Kraft, während die Hochsinnigkeit, die magnanimitas, hinsichtlich solcher Hoffnung und solchen Vertrauens das vernünftige Maß einhalten läßt (quae medium tenet in huiusmodi spe, S. th. 2, 2, q. 21, a. 1). Die Vermessenheit dagegen besteht darin, daß man verwegen die Verzeihung ohne Reue und die Seligkeit ohne Verdienste erhofft (S. th. 2, 2, q. 21, a. 1 ff.), man hofft also, die Seligkeit zu erlangen in einer Weise und mit Mitteln, die Gott nicht angeordnet.

Die Sünde der Vermessenheit weist mehrere Erscheinungsformen auf.

1. Vermessenheit oder falsch gemessene Hoffnung ist es, wenn man in eitler Selbstüberschätzung von der eigenen Kraft und Betätigung das Heil erwartet. Diese Art von Vermessenheit ergibt sich aus der pelagianischen Denkweise als praktische Konsequenz; ähnliche Vorstellungen beherrschen auch den vulgären Rationalismus, doch hat dieser dabei regelmäßig nicht das übernatürliche Endziel im Auge, vielmehr liegen hier irgendwelche verschwommene Vorstellungen von natürlicher Beseligung zugrunde. Die Vermessenheit im zuvor angedeuteten Sinne ist ein Verstoß gegen das Motiv der christlichen Hoffnung, zerstört also diese und ist daher schlechthin Todsünde ihrer ganzen Art nach.

2. Von Vermessenheit kann auch die Rede sein, wenn man die Seligkeit von Gottes Barmherzigkeit erwartet, ohne selbst mitzuwirken. Gegen die Hoffnung, vermöge deren man sich der göttlichen Macht hingibt, kann man sich durch Vermessenheit in der Weise verfehlen, daß man ein Gut erstrebt als möglich durch Macht und Erbarmen Gottes, das in Wirklichkeit als unmöglich anzusehen ist, wie wenn einer die Seligkeit ohne Verdienste erhofft (S. th. 2, 2, q. 21, a. 1). Daß auch hier ein grober Verstoß gegen die christliche Hoffnung vorliegt, ist ohne weiteres klar.

3. In mehr populärer Weise kann man die Versuchung Gottes, tentatio Dei, „Vermessenheit" nennen, weil man hofft, was Gott nicht verheißen hat, man hofft dabei in Gefahren für Leib oder Seele auf Gottes außerordentlichen Beistand ohne genügenden Grund (Nr. 335). Die Sünde des Gott Versuchenden verhält sich ähnlich zur Tugend der Hoffnung

wie die Sünde dessen, der mehr glaubt, als zu glauben ist, zur Tugend des Glaubens, jene Sünde berührt das Wesen der Hoffnung direkt nicht, gleichwohl ist sie aus andern Gründen an sich streng zu beurteilen (Nr. 335).

4. Schließlich ist es Vermessenheit, fort und fort zu sündigen, nicht etwa aus Schwäche und Leidenschaft, sondern mit dem Vorsatz, in der Sünde zu beharren, weil Gott barmherzig ist, cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniae (S. th. 2, 2, q. 21, a. 2 ad 3). Gottes Erbarmen bildet also hier das Motiv oder den Vorwand, um zügellos zu sündigen oder in der Sünde zu beharren. Gleich der bereits erwähnten Vermessenheit, die auf die Seligkeit hoffen läßt ohne Verdienst, ist das Verharren in der Sünde wegen Gottes Erbarmen Sünde wider den Heiligen Geist (Nr. 174), sie ist als Gott zugefügter Schimpf von beiden Sünden die schwerere. Nicht zu verwechseln mit diesem Tatbestand ist die leichtfertige Verschiebung der Besserung und Bekehrung; ebenso ist es nicht Vermessenheit im eben dargelegten Sinne, wenn man fortgesetzt sündigt mit der Hoffnung, doch noch Verzeihung zu erlangen, und zugleich mit dem Vorsatz, später sich zu bessern, denn hiebei wird nicht die Barmherzigkeit Gottes zum Motiv des Sündigens gemacht, sondern man denkt, Gott sei langmütig und werde mit Bestrafung zuwarten, was allerdings einen Mißbrauch von Gottes Güte und Langmut darstellt; bei solcher Denkweise handelt es sich offenbar mehr um Schwäche und einen weniger im Bösen verfestigten Willen (S. th. 2, 2, q. 21, a. 2 ad 3). Derartige Sünden gegen Gottes Langmut und gegen die ihm schuldige Dankbarkeit sowie gegen die geordnete Selbstliebe sind je nach der Verschiedenheit und Größe der sittlichen Gefahr schwere oder läßliche Sünde.

Was die Beurteilung der Vermessenheit selbst anlangt, so ist die aus Häresie hervorgehende von der einfachen zu unterscheiden.

Als häretische Vermessenheit erscheint die praesumptio Lutherana, beruhend auf der Idee der sola fides, als ob das Vertrauen auf die Verdienste Christi ohne sittliche Betätigung zum Heil hinreichte (Röm. 3, 28. Jak. 2, 14 ff. Trid., sess. 6, de iustif., can. 9 ff.). Eine weitere Form der häretischen Vermessenheit ist die praesumptio Calviniana, sich stützend auf die Irrlehre von der absoluten Praedestination, die bereits das Arausicanum II. mit „Abscheu" zurückgewiesen und verurteilt hat.[56] Dazu kommt die praesumptio Pelagiana (vgl. Röm. 10, 3. I Kor. 10, 12), die an die Stelle der göttlichen Gerechtigkeit die menschliche setzt,[57] anstelle der göttlichen Macht die menschliche Ohnmacht.[58] Ferner die praesumptio pietistica, die in

[56] Denz. n. 200.

[57] Augustinus, Ep. 196, 2, 7.

[58] Augustinus, Conf. 4, 16, 31.

pharisäischer Verblendung auf die Orthodoxie pocht und damit das Heil als gesichertes Recht betrachten zu dürfen sich anmaßt, ohne Rücksicht auf sittliches Verhalten (Matth. 3, 8 ff. Joh. 8, 33. 39. I Kor. 7, 19. Gal. 5, 6. Offb. 2, 9). Vielfach wird freilich bei Protestanten die bona fides, daher nur materielle Sünde anzunehmen sein; andernfalls gehörte die häretische Vermessenheit als schwerer Verstoß gegen Glaube, Hoffnung und Gottes Gerechtigkeit zu den verwerflichsten Sünden.

Die einfache Vermessenheit ist, verglichen mit der Sünde der Verzweiflung, weniger streng zu beurteilen als diese, weil Gott sich in erster Linie als Gott des Erbarmens geoffenbart hat und es ihm „eigentümlich ist, sich allzeit zu erbarmen und zu verschonen"; gleichwohl erscheint auch die Vermessenheit als schwer sündhaft, weil man von Gott erhofft, was zu geben sich für ihn nicht geziemt, dies ist nach Thomas von Aquin ebenfalls eine Art diminuere, eine Geringschätzung Gottes, seiner Gerechtigkeit und seiner Güte, der man Ungebührliches zumutet (S. th. 2, 2, q. 21, a. 1 ad 1 und a. 2 ad 2). Immerhin ist bei der Vermessenheit, wenn es sich nämlich um fortgesetztes Begehen läßlicher Sünde sub spe veniae handelt, parvitas materiae nicht ausgeschlossen.

Die Vermessenheit ist direkt auf die Sünde des Stolzes zurückzuführen; man erhebt sich selbst und schätzt sich zu hoch ein, so ist es zu erklären, daß man entgegen göttlicher Bestimmung etwa Verzeihung hofft, ohne ihrer würdig zu sein (S. th. 2, 2, q. 21, a. 4). So rührend die Heilige Schrift Gottes Barmherzigkeit schildert, ebenso eindringlich warnt sie, seine Güte und Langmut zu mißbrauchen, „denn plötzlich bricht sein Zorn herein" (Ps. 102, 8. 18. Sir. 5, 4 ff. u. ö.).

§ 75. Die Caritas.

287. Wesen der Caritas. Die Caritas ist eine Art Freundesverhältnis Gott gegenüber; Christus selbst hat die Caritas als Freundschaftsverhältnis charakterisiert, wenn er sagt: „Nicht mehr nenne ich euch Diener, denn der Diener weiß nicht, was sein Herr tut, euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles, was ich gehört von meinem Vater, geoffenbart habe" (Joh. 15, 14 ff.). Jede Freundschaft aber beruht auf einer Ähnlichkeit des Denkens und Wollens, auf einer Art Gleichheit, sie beruht auf einer Gemeinschaft. In der Tat besteht zwischen Gott und dem Christen eine solche Gemeinschaft innigster Art, sind wir doch „teilhaftig geworden" durch Gnade von oben „der göttlichen Natur" (II Petri 1, 4). Diese Gemeinschaft wird begründet durch Mitteilung der ewigen Seligkeit (vgl. Eph. 2, 19. I Kor. 1, 9), wozu jetzt schon mittels der Gnade der wirksame Anfang und lebendige

Keim in die Seele gelegt ist; die durch Gnade und Caritas begonnene und geschaffene Gemeinschaft wird im andern Leben durch die vollendete Caritas gleichfalls eine vollendete werden (Offb. 22, 3 f. Phil. 3, 20. I Kor. 1, 9).[59] Die Anschauung Gottes ist vollendete Caritas, dies ist eine Grundidee der christlichen Tradition; die Seligen, die Gott schauen, sind nach Irenäus „inmitten Gottes",[60] ihre Natur ist über sich selbst hinaus erhoben und vergöttlicht, die Vollendung des hienieden eingeleiteten geheimnisvollen Prozesses; dabei ist die übernatürliche Teilnahme am göttlichen Wesen zugleich die Vervollkommnung der natürlichen Teilnahme an ihm, die übernatürliche Ebenbildlichkeit die Vollendung der natürlichen. Durch die Caritas, durch die Freundschaft mit Gott wird der Mensch erst vollkommener Mensch, aber durchaus nicht zu einem anderen Wesen, er wird nur Gott angenähert in geheimnisvoller Weise, er wird ihm verähnlicht, ohne aufzuhören, Mensch zu sein.

Zur Freundschaft gehört nach der Lehre des Aristoteles dreierlei: das Wohlwollen, das gegenseitig sein muß, das Wohltun und die Einmütigkeit (S. th. 2, 2, q. 80, a. un. ad 2). Das Wohlwollen allein genügt noch nicht, denn ein solches ist möglich auch ohne das geistige Zusammenfinden und Zusammenfühlen, das Wohlwollen erscheint an sich als ein einfacher Akt des Wollens, wobei Wertschätzung oder Wohlgefallen vorausgesetzt ist, man will dem andern Gutes; dazu muß bei der Freundschaft und der Liebe noch hinzukommen die unio affectus ad amatum, die Verähnlichung und Einigung des Geistes: transformatio et unio spiritualis (S. th. 2, 2, q. 27, a. 2. 1, 2, q. 62, a. 3). Die Freundschaft setzt also gegenseitiges Wohlwollen und entsprechendes Tun voraus. Daß diese Voraussetzung bei Gott zutrifft, ist einleuchtend: Gott erweist dem Menschen die größten Wohltaten aus reinem Wohlwollen. Aber auch umgekehrt, was das Verhalten des Menschen zu Gott angeht, kann wenigstens in analoger Weise von Wohlwollen und entsprechendem Tun die Rede sein, sofern nämlich die Caritas Gott um seiner selbst willen als höchstes Gut und Urgrund alles Guten liebt und den Bestand und die steigende Verherrlichung dieses Gutes will, sie empfindet deshalb selbstlose Freude an Gottes Güte, erweist ihm die gebührende Ehre und wahrt und verteidigt sie: die sogenannten actus quasibeneficentiae.

Die Frage, worin nun in letzter Hinsicht das Wesen der Caritas zu erblicken sei, ist nicht mit Petrus Lombardus dahin zu beantworten, daß der Heilige Geist unmittelbar den Akt der Caritas bewirkt, sondern mit Thomas von Aquin dahin, daß die Caritas wie jede andere übernatürliche Tugend eine

[59] Augustinus, De civ. Dei 19, 14. De mor. eccl. 63 f.

[60] Adv. haeres. 4, 20, 5.

der Seele von Gott mitgeteilte Form, also ein übernatürliches Tätigkeitsprinzip ist; stammte der Akt der Caritas lediglich von einem äußeren Prinzip, so wäre nicht zu erklären, wie er freiwillig, verdienstlich und gleich den Akten irgendwelcher anderen Tugenden mit innerer Befriedigung verbunden sein könnte (Quaest. disp. de carit. a. 1). Da Lieben und Wollen das Gute zum Objekt haben (vgl. Nr. 289, 1), erscheint der Wille als Träger jener Form, die Caritas ist demgemäß ein dem natürlichen Vermögen des Willens mitgeteilter übernatürlicher Habitus, der uns durch den Heiligen Geist, der in uns wohnt, vermittelt wird. Der Zweck der Mitteilung der Caritas ist darin zu suchen, daß der Akt der Gottesliebe ein freudiger und leichter sein und es dem Menschen ermöglicht werden soll, auch das Schwerste für den Namen Gottes zu leiden und auf sich zu nehmen; zugleich soll die Caritas, ist sie doch geistige Umformung und Einigung, den Menschen mit Gott dauernd verbinden; wie die Seele den Leib belebt, so belebt die Caritas die Seele, sie ist „das Leben der Seele" (S. th. 2, 2, q. 23, a. 2 ad 2). Durch diese lebensvolle Verbindung mit der Quelle des Seins und des Guten wird alles Tugendstreben auf das höchste Ziel bezogen und wird so wertvoll und verdienstlich gemacht, oder, wie bereits festgestellt wurde, die Caritas ist die Form der übrigen Tugenden (Nr. 131. Quaest. disp. de carit. a. 3).

Naturgemäß erstreckt sich die Caritas, die Gottesliebe, auch auf alle, die dem göttlichen Freunde nahestehen; man liebt ja dank der Caritas das höchste Gut, und folgerichtig liebt und schätzt man es, wo immer es sich findet, also wird man jede Menschenseele, man wird den Nächsten lieben, und zwar wird man ihn ex caritate lieben, weil Gott in ihm ist oder damit Gott in ihm sei, wie Thomas bemerkt (De carit. a. 4).

Die Caritas ist somit ein von Gott geschaffener und verliehener Habitus (Röm. 5, 5), der ein Freundesverhältnis zwischen Gott und dem Menschen begründet und alle Tugendakte mit Leichtigkeit und Freudigkeit vollziehen läßt um Gottes, des höchsten Gutes willen. Der Akt der Caritas ist nach Augustinus eine Bewegung der Seele zu seligem Genuß Gottes um seiner selbst willen, motus animi ad fruendum Deo propter seipsum (vgl. In 1 Sent. d. 17, q. 1).

Eine strenge Realdefinition läßt sich sonach nicht geben, die Caritas ist eben ein christlicher Grundbegriff, der nicht mehr durch andere Begriffe in streng wissenschaftlichem Sinne erläutert werden kann. So ist man auf den Weg der Analogie angewiesen, wenn man sich nicht mit einer Tautologie begnügen will. Und hier gibt es nur einen Begriff, mit dessen Hilfe über das Wesen der Caritas einiger Aufschluß zu gewinnen ist, die Idee der Freundschaft, wie Thomas von Aquin richtig gesehen hat; er benützt die

wertvollen Lehren des Aristoteles über die Freundschaft, um das Wesen der Caritas einigermaßen aufzuhellen, indem er diese Erkenntnisse mit dem christlichen Gedankengut verbindet. Die üblichen Definitionen sind im wesentlichen Tautologien.

288. Die Caritas als Tugend. Daß die Caritas Tugend ist, kann leicht erwiesen werden. Charakteristisch für die Tugend ist es ja, daß sie den Menschen gut macht und desgleichen sein Tun (Nr. 116, 1). Nun verbindet die Caritas den Menschen mit Gott und bringt sein ganzes Denken und Wollen in Einklang mit dem göttlichen Willen, sie läßt das Gute lieben seiner selbst wegen und dem widerstehen, was im eigenen oder fremden Leben der Erreichung der Seligkeit ein Hemmnis sein müßte, nämlich der Todsünde (De carit. a. 2. S. th. 2, 2, q. 23, a. 3).

Die Caritas ist eine besondere Tugend. Man könnte zunächst denken, sie sei eine allgemeine Tugend, ein allen Tugenden gemeinsames Element; sie ist in der Tat eine allgemeine Tugend, sofern sie allen Tugendakten gebietet, aber zugleich auch eine Tugend mit besonderem Objekt: sie hat nämlich das Gute unter speziellem Gesichtspunkt zum Gegenstand, nämlich Gott als Gegenstand der ewigen Seligkeit (S. th. 2, 2, q. 23, a. 4), und zwar, sofern ihm um seiner selbst willen anzuhangen ist; anders verhält es sich bei Glaube und Hoffnung, die Gott sich hingeben wegen eines Gutes für uns (Nr. 279, 2. 288, in fine).

Die Caritas ist eine Tugend, man kann nicht etwa Gottesliebe und Nächstenliebe als Arten der Caritas betrachten. Bei der Freundschaft, eine solche ist ja die Caritas, sind verschiedene Arten zu unterscheiden entweder nach dem Zweck oder nach der Gemeinschaft, worauf sie beruht; so hat man die Freundschaft um des Nutzens, um des Angenehmen und um der Tugend willen zu unterscheiden sowie, je nach der vorausgesetzten Gemeinschaft, die Blutsverwandtschaft, das bürgerliche Verhältnis und andere Beziehungen. Allein die Caritas ist nur eine, denn sie liebt Gott als Urgrund des Guten und alle, die der Seligkeit teilhaftig sind oder teilhaftig werden können, Gottes wegen, das Ziel der Caritas ist also stets ein und dasselbe, nämlich die göttliche Güte, und die vorausgesetzte Gemeinschaft ist wiederum stets dieselbe, die Gemeinschaft der ewigen Seligkeit (S. th. 2, 2, q. 23, a. 5). Verschieden von der Caritas ist freilich die natürliche Nächstenliebe oder die Liebe der Mitbürger oder die Liebe der Verwandten; diese Arten von Liebe sind jedoch, weil von Gott gewollt, auf das Ziel der Caritas beziehbar und darauf, trotz ihrer Eigenart, zu beziehen.

Die Caritas ist dem Rang nach die erste Tugend (Nr. 131). Dies gilt auch den Gaben des Heiligen Geistes gegenüber; da die Gaben des Heiligen Gei-

stes in den Dienst der theologischen Tugenden gestellt sind (Nr. 133. S. th. 1, 2, q. 68, a. 8), müssen sie an Rang den theologischen Tugenden nachstehen. Unter den theologischen Tugenden aber kommt der Caritas der Vorrang zu, weil sie, um nur den Hauptgrund namhaft zu machen, an Gott unmittelbar heranreicht, ihn selbst erfaßt, um ihm seiner selbst wegen anzuhangen, während Glaube und Hoffnung ihm anhangen, um von ihm zu erhalten, nämlich Wahrheit und Seligkeit, caritas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat, sc. cognitio veri (fide) vel adeptio boni (spe; vgl. Nr. 279, 2). Allerdings könnte man einwenden, der Glaube vervollkommne doch das höhere Seelenvermögen, den Verstand, die Caritas dagegen den Willen, deshalb scheine der Glaube als intellektuelle Tugend höher zu stehen als die Caritas. Bei diesem Einwand ist jedoch ein wichtiges Moment übersehen; wir erfassen Gottes Wesen mit unserer Vernunft nur nach menschlicher Fassungskraft, Gottes Wesen überragt alles menschliche Denken, auch wenn dieses von der Offenbarung und dem Glauben erleuchtet ist, in unendlichem Maße, die Erkenntnis bleibt weit hinter der Wirklichkeit zurück; anders bei der Caritas, sie erfaßt Gott in lebendiger Wirklichkeit, sie erfaßt ihn nicht rein ideell, sondern real, so kommt es, daß die Caritas dem Glauben, der die Wahrheit wie von Ferne dunkel und analog erkennen läßt, an Rang voransteht (S. th. 2, 2, q. 23, a. 6 ad 1).

289. Subjekt und übernatürlicher Charakter der Caritas.

1. Subjekt der Caritas. Subjekt oder Träger der Gnade, mit der zugleich die Caritas mitgeteilt wird, ist die Seele, Subjekt der Caritas der Wille. Durch die Gnade erfolgt die Wiedergeburt des Menschen, ihre Wirkung erstreckt sich also ohne weiteres auf die ganze Seele, die dadurch ein höheres Sein empfängt, also ist die Seele Subjekt der Gnade. Die Caritas dagegen hat ihr Subjekt im Willen, denn der Akt der Caritas, das diligere, ist nichts anderes als ein Wollen. Daß dabei das sinnliche Strebevermögen als Träger der Caritas ausscheidet, ist kaum besonders festzustellen, es kann nur der vernünftige Wille, das höhere Strebevermögen in Betracht kommen, weil das Objekt der Caritas rein geistig ist. Freilich hat man, wenn der Wille als Subjekt der Caritas genannt wird, weniger an den freien Willen als solchen zu denken, vielmehr an das Willensvermögen, sofern es auf das Ziel gerichtet ist und nicht auf die Mittel zum Ziel, unter denen ja der freie Wille zu wählen hat; Objekt der Caritas aber ist das letzte Ziel, deshalb ist es richtiger, zu sagen, Subjekt der Caritas ist der Wille, voluntas, im Unterschied von liberum arbitrium (S. th. 2, 2, q. 24, a. 1 ad 3. 1, 2, q. 8, a. 2). Da der geistige Wille Träger der Caritas ist, so muß auch die Vernunft irgendwie in Frage kommen, wenn man das Subjekt der Caritas zu bestimmen hat, denn

der Wille ist in der Vernunft, er ist ein geistiges Vermögen (voluntas in ratione est). Gleichwohl ist daraus nur zu folgern, daß die Caritas dank der Verwandtschaft von Willen und Vernunft zu dieser irgendwie in naher Beziehung stehen muß, ihr nicht fremd gegenüberstehen kann, nicht aber, daß die Vernunft Subjekt der Caritas sei; denn die Caritas geht über Vernunft und Vernunftkraft hinaus, ihre Regel und Norm ist die göttliche Weisheit; anders bei der natürlichen Tugend der Klugheit, hier kann die Vernunft Subjekt sein, weil das Verhalten der Klugheit sich nach den Normen der menschlichen Vernunft zu richten hat (S. th. 2, 2, q. 24, a. 1 ad 2).

2. Die Caritas ist eine übernatürliche Tugend, sie ist dem Menschen, soll er sein Ziel erreichen, notwendig, die Mitteilung der Caritas und das Maß der Mitteilung ist ausschließlich Sache Gottes, doch ist das menschliche Tun nicht wertlos und nicht unnütz.

Die Caritas trägt übernatürlichen Charakter. Dies ergibt sich ohne weiteres aus ihrem Objekt, als solches erscheint Gott, der Gegenstand der ewigen Seligkeit; die dabei vorausgesetzte Gemeinschaft ist im letzten Grunde eine gewisse Teilnahme an der Liebe von Vater und Sohn, eine Teilnahme an der Natur des Heiligen Geistes, participatio quaedam Spiritus Sancti (S. th. 2, 2, q. 23, a. 3 ad 3). Aus dem übernatürlichen Charakter der Caritas ist zu folgern, daß sie mit natürlichen Kräften niemals zu erwerben ist.

Notwendig in gewissem Sinne ist die Caritas, wenn anders der Mensch das übernatürliche Ziel erreichen soll, das selbstverständlich natürlicher Kraft unerreichbar bleibt. Ja selbst in natürlicher Weise könnte der Mensch, so wie er nun seit dem Sündenfall ist, nämlich hingegeben an das Sinnliche, Gott nicht über alles lieben, wenn ihm nicht ein besonderer übernatürlicher Habitus der Liebe eingesenkt würde. Vollends um Gott, als Gegenstand der ewigen Seligkeit, mit seiner alles Begreifen übersteigenden Güte und Liebenswürdigkeit zu lieben, bedarf der Mensch, so auch schon im Stande der Unschuld, des Habitus der Caritas (S. th. 2, 2, q. 24, a. 2 ad 2).

Daß die Mitteilung der Caritas wie des Glaubens und der Hoffnung auf Gott als Ursache zurückgeht, ist nach den bisherigen Ausführungen klar (Röm. 5, 5). Aus dem Wesen und der Bedeutung der Caritas ergibt sich zugleich, daß ihr Maß lediglich von Gott abhängt, der einem jeden von uns Gnade verleiht „nach dem Maße der Schenkung Christi" (Eph. 4, 7); denn die Caritas ist eine Art Freundschaft des Menschen im Verhältnis zu Gott, begründet durch die Gemeinschaft der ewigen Seligkeit, sie ist also übernatürliche Gabe, die nicht durch natürliche Kräfte, sondern nur durch Gott zu erlangen und deren Maß folgerichtig nur durch ihn zu bestimmen ist (S. th. 2, 2, q. 24, a. 2 f. Trid., sess. 6, de iustif., cap. 7). Trotzdem ist eigenes

Bemühen nicht wertlos. Wir empfangen, so stellt das Tridentinum fest, die Gerechtigkeit, jeder nach seinem Maße, das der Heilige Geist allen austeilt, wie er will, „und," so fügt es hinzu, „nach der eigenen Disposition und Mitwirkung eines jeden" (Trid., sess. 6, cap. 7). Die eigenen Akte haben allerdings nicht die Bedeutung der bewirkenden Ursache, vielmehr disponieren sie zum Empfang von rechtfertigender Gnade und Caritas (S. th. 2, 2, q. 24, a. 2 ad 3). Als solche disponierende Akte nennt das Tridentinum besonders Glaube, Furcht, Hoffnung, anfangende Liebe, Reue und Vorsatz (Trid., sess. 6, cap. 6). Jedoch kommt auch diesen vorbereitenden Akten die aktuelle Gnade des Heiligen Geistes zuvor, der den Sinn des Menschen mehr oder weniger bewegt nach seinem Ermessen (Kol. 1, 12. S. th. 2, 2, q. 24, a. 3 ad 1).

290. Veränderung der Caritas. Die Caritas kann vermehrt, vermindert und ganz zerstört werden.

1. Daß die Caritas zunehmen kann, ist aus ihrem Wesen zu erschließen, zudem ist es durch das kirchliche Lehramt ausdrücklich festgestellt worden. Die Caritas ist ihrem Wesen nach Annäherung an Gott, diese Annäherung kann eine immer größere werden. Das Tridentinum erklärt demgemäß ausdrücklich, die Gerechtfertigten, die neuen Freunde und Hausgenossen Gottes (Eph. 2, 19), werden, von Tugend zu Tugend fortschreitend, von Tag zu Tag erneuert und dank ihrer Selbstverleugnung und ihren guten Werken immer mehr gerecht (Offb. 22, 11), weshalb auch die Kirche bete: „Gib uns, o Herr, Wachstum im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe" (Trid., sess. 6, de iustif., cap. 10).

Wie die Caritas zunehmen könne, läßt sich am besten zeigen, indem man von der Analogie mit dem Habitus der Wissenschaft ausgeht, wenngleich die Analogie nicht in jeder Hinsicht zutrifft. Während nämlich bei der Wissenschaft eine Ausdehnung auf weitere Wissensobjekte und so eine quantitative Vermehrung möglich ist, trifft dasselbe bei der Caritas nicht zu, denn sobald eines ihrer Objekte (Nr. 292) fehlt, ist die Caritas nicht vorhanden. Im übrigen aber läßt sich die erwähnte Analogie durchführen. Sowenig die Wissenschaft in der Weise vermehrt wird, daß Habitus zu Habitus gefügt wird, ebensowenig wird je Caritas zu Caritas gefügt, vielmehr handelt es sich stets um dieselbe eine Caritas, dieselbe Verbindung mit Gott. Positiv findet die Vermehrung in dem Sinne statt, daß man in verstärktem Maße teilnimmt an der Liebe des Heiligen Geistes, daß die Caritas sich tiefer einsenkt in die Seele, so wie die Wissenschaft bei fortschreitender Erkenntnis der Gründe und Prinzipien mehr und mehr im Geiste des Menschen sich verfestigt: der Habitus der Caritas nimmt zu an Intensität und Energie, der fervor caritatis, die Liebesglut, wird gesteigert (S. th. 2, 2, q. 24, a. 5 und ad 1). Die

Frage, ob es sich wirklich um eine wesentliche Vermehrung handle oder nicht, ist dahin zu beantworten, daß die Vermehrung eine wesentliche ist; dabei ist im Auge zu behalten, daß die caritas creata ein accidens, eine zum Wesen der Seele hinzukommende Form, nicht etwa eine für sich bestehende Substanz ist, das Wesen eines solchen accidens ist aber eben darin zu suchen, daß es in einem anderen, in einem für sich bestehenden Subjekt existiert, das Sein oder Wesen des accidens ist demgemäß ein inesse, wenn also die Caritas in verstärktem Maße im Menschen sich findet, ist sie wesentlich vermehrt worden (S. th. 2, 2, q. 24, a. 4).

Wodurch die Vermehrung der Caritas erfolgt, wird vom Tridentinum genauer angegeben; danach verdient der Gerechtfertigte durch seine guten Werke, die von ihm durch die Gnade Gottes und Christi Verdienst, dessen lebendiges Glied er ist, vollbracht werden, wahrhaft die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben, und, wenn er in der Gnade stirbt, auch die Erlangung dieses ewigen Lebens selbst sowie die Vermehrung der Herrlichkeit (Trid., sess. 6, de iustif., can. 32; cap. 16). Der Gerechtfertigte verdient also durch seine guten Werke und zwar de condigno Vermehrung der Gnade und damit der Caritas, die Vermehrung wird jedoch durch die einzelnen Akte herbeigeführt nicht im Sinne der bewirkenden Ursache, sondern in der Weise der Disposition und des Verdienstes: die wirkliche Vermehrung erfolgt dann auf Grund eines gesteigerten Liebesaktes (S. th. 2, 2, q. 24, a. 6).[61]

Inwieweit die Vermehrung erfolgt, dafür bleibt entscheidend die Gnade des Heiligen Geistes (Joh. 3, 8. I Kor. 12, 11. Nr. 289, 2). Die Vermehrung kann unbegrenzt geschehen. Die Behauptung, der Grad der Vollkommenheit sei begrenzt und man könne darüber hinaus in der Gnade nicht fortschreiten, ist verworfen worden.[62] Sachlich aber ist geltend zu machen, daß der Vermehrung keine Grenze gezogen ist, weder ex ratione ipsius formae noch ex parte agentis noch ex parte subiecti; ihrem Wesen nach ist die Caritas Teilnahme an der ungeschaffenen Liebe, als die der Heilige Geist selbst sich darstellt, diese Liebe aber ist unendlich, die bewirkende Ursache der Caritas, Gott, besitzt unbeschränkte Macht, und hinsichtlich des Subjektes der Caritas ist festzustellen, daß mit jeder Steigerung der Caritas die Aufnahmefähigkeit des Trägers um so größer wird, ähnlich wie bei dem Habitus der Wissenschaft, die Vollkommenheit des Erdenlebens ist eben nie Vollkommenheit im absoluten Sinn, hienieden folgt die Caritas der Erkenntnis

[61] Quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior ad agendum iterum secundum caritatem, et habilitate crescente homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum, et tunc caritas augetur in actu.

[62] Denz. n. 471.

des Glaubens, der niemals ein Schauen ist (S. th. 2, 2, q. 24, a. 7 und ad 3). Gleichwohl kann die Gottesliebe auf Erden relativ vollkommen werden (vgl. Nr. 107, 1); in diesem Sinne vollkommen ist sie, wenn der Mensch nach seinen Kräften sich Gott liebend hingibt, dies kann er entweder in der Weise tun, daß er unter keinen Umständen sich von Gott abwendet, um sich an das Geschaffene hinzugeben, oder in der Weise, daß er von allem Weltlichen sich zurückzieht, um soweit nur möglich Gott aktuell zu dienen (Quaest. disp. de carit. a. 10). Die sittlich Vollkommenen wünschen aufgelöst und bei Christus zu sein, sie widmen sich dem beschaulichen Leben und nehmen gleichsam den seligen Genuß Gottes voraus; diese Stufe bereiten zwei andere vor, die der Anfangenden und die der Fortschreitenden, die Anfangenden kämpfen ernstlich gegen Todsünde und Leidenschaft, ihr Herz ist habituell auf Gott gerichtet, die Fortschreitenden meiden nach Möglichkeit auch die läßliche Sünde und suchen im Guten fortzuschreiten (S. th. 2, 2, q. 24, a. 9).

2. Die Caritas kann gemindert werden, und sie kann verloren gehen.

Eine Verminderung der Caritas in dem Sinne, daß sie sich nun nicht mehr auf alle ihre Objekte erstrecken würde, ist undenkbar, dadurch würde die Caritas nicht gemindert, sondern zerstört, wenn man also den Nächsten haßte, so wäre der Habitus der Caritas beseitigt. Auch hinsichtlich der Intensität oder Innigkeit ist eine direkte Minderung der Caritas ausgeschlossen, eine solche könnte ja, da die Todsünde den Habitus der Caritas zerstört, nur eintreten infolge der läßlichen Sünde, dies ist jedoch unmöglich, weil die läßliche Sünde sich lediglich auf die Mittel zum Ziele, die Caritas aber auf das Ziel bezieht, die läßliche Sünde also an das Ziel nicht heranreicht. Allerdings kann die Innigkeit der Caritas, der dem Habitus der Caritas wesentlich notwendige fervor caritatis, indirekt erschüttert werden durch die läßliche Sünde, sofern sich nämlich infolge gehäufter läßlicher Sünden eine der Caritas entgegengesetzte Disposition bildet, woraus sich Todsünde ergibt (Nr. 148, 2, b). Diese Disposition zur Vernichtung der Caritas, die man als indirekte Verminderung der Caritas bezeichnen kann (S. th. 2, 2, q. 24, a. 10), erfolgt, wie angedeutet, so, daß infolge der läßlichen Sünden eine entgegengesetzte Disposition sich bildet (De malo q. 7, a. 2), oder so, daß man in Übung der Werke der Caritas nachläßt und erlahmt, wodurch die Unterordnung der niederen unter die höheren Seelenkräfte mehr und mehr erschwert und die Gefahr der Todsünde heraufbeschworen wird (In 1 Sent. d. 17, q. 2, a. 5). Während also der fervor caritatis, der zum Wesen der Caritas gehört, direkt nicht vermindert werden kann, verhält es sich anders mit dem davon zu unterscheidenden nicht wesentlichen fervor caritatis oder der Liebesglut, die auch auf die niederen Seelenkräfte überströmt: diese

gefühlsmäßige Innigkeit und die aktuelle Caritas erleiden auf Grund der angegebenen Ursachen, nämlich der läßlichen Sünde und der Nachlässigkeit in Betätigung der Caritas, eine Einbuße (S. th. 3, q. 79, a. 4 ad 1. q. 87, a. 1).

Der völlige Verlust der Caritas ist möglich, dies ergibt sich aus der Natur der Caritas, die sich als lebendige Verbindung mit Gott darstellt. Da der Wille frei ist, so vermag er sich für ein der Caritas entgegengesetztes Ziel zu entscheiden, das mit der Caritas unvereinbar ist: die Gottesliebe wird durch jeden Akt der bewußten schweren Sünde, also durch die Hinwendung zum entgegengesetzten Ziel vernichtet (Trid., sess. 6, de iustif., cap. 15); schwere Sünde göttlichem Gebot zuwider begehen, heißt die Sünde der Freundschaft Gottes vorziehen, daher werden nach ausdrücklichem Zeugnis der Schrift nicht nur die Ungläubigen, sondern auch Unzüchtige, Ehebrecher, Weichlinge, Diebe und alle, die sich schwerer Verfehlungen schuldig gemacht, von dem Himmelreich ausgeschlossen (I Kor. 6, 9 f. I Tim. 1, 9 f.), denn sie können sich mit dem Beistand der Gnade von schwerer Schuld enthalten und werden infolge dieser von Christus getrennt (Trid., l. c.). Man kann nicht einwenden, daß durch eine einzige Sünde eine Tugend nicht eingebüßt werde, denn dies gilt von der erworbenen, natürlichen, aber nicht von der eingegossenen, übernatürlichen Tugend, die allein auf Gott als Ursache zurückgeht und zugleich mit der Gnade gegeben und entzogen wird; es verhält sich hier analog wie mit dem Lichte: wenn hier ein undurchsichtiger Körper hindernd dazwischen tritt, ist Finsternis die Folge (S. th. 2, 2, q. 24, a. 12). Direkt erfolgt der Verlust der Caritas durch aktuelle Verachtung des göttlichen Willens, indirekt durch schwer sündhafte Akte aus ungeordnetem Begehren oder aus Menschenfurcht, wie etwa Petrus aus Menschenfurcht sich der Verleugnung des Herrn schuldig machte (S. th. 2, 2, q. 24, a. 12 ad 2). Der Hinweis auf Glaube und Hoffnung, die nicht durch jede schwere Sünde vernichtet werden, vermag den Satz, wonach jede Todsünde den Habitus der Caritas zerstört, nicht zu entkräften; die theologischen Tugenden werden durch die Sünden vernichtet, die ihrem Wesen zuwider sind, der Glaube durch den Unglauben, die Hoffnung durch Verzweiflung, Vermessenheit und Unglauben, die Caritas, die eine Einigung mit Gott darstellt, durch jede Abwendung von Gott, also durch jede Todsünde, daher gibt es eine fides informis, eine spes informis, weil Glaube und Hoffnung fortbestehen können, auch wenn die Caritas fehlt, aber keine caritas informis, ist sie doch die letzte Form der Tugenden, sie bezieht das Tun auf Gott, durch Abkehr von Gott wird daher diese Form völlig vernichtet (S. th. 2, 2, q. 24, a. 12 ad 5).

Unverlierbar wird die Caritas erst im andern Leben. Dort, im andern Leben, wird Gott geschaut, niemand aber, der Gott seinem Wesen nach

schaut, vermag wider die Caritas zu handeln; denn während der Mensch in diesem Leben gegen die Caritas zu handeln vermag, weil ihm, entgegen der ihr eigentümlichen Neigung, infolge von Leidenschaft oder Verführung etwas gut scheinen kann, ist dies ausgeschlossen, sobald man das Gute im allgemeinen und das höchste Gut infolge Schauens Gottes in eins setzen muß (S. th. 1, q. 60, a. 5 ad 5); wie man hienieden alles unter dem Gesichtspunkt des Guten im allgemeinen tut und nicht anders handeln kann, so wird man dort alles auf Gott beziehen und nichts anderes als Gott lieben können (Quaest. disp. de carit. a. 12. S. th. 2, 2, q. 24, a. 11).

Die Frage der Gewißheit des Besitzes der Caritas ist naturgemäß analog zu beantworten wie die Frage der Heilsgewißheit (Nr. 282, 3).

291. Das Formalprinzip der Caritas. Die Caritas hat zum Formalprinzip, zum obiectum formale quo oder zum Motiv, Gott als Freund des Menschen; als solcher ist Gott anzusehen, sofern der Mensch, in den Stand der Gnade erhoben, ein Leben aus dem Glauben führt. Hauptmotiv der Caritas ist also Gottes Güte, unser Ziel an und für sich betrachtet, die Caritas ist demgemäß nicht soviel wie Verlangen nach der Seligkeit, sie ist nicht amor concupiscentiae, Liebe, die für sich ein Gut will, sondern amor amicitiae, Liebe, die selbstlos das Gut des andern erhalten und gefördert wissen will (S. th. 1, 2, q. 66, a. 6 ad 2). Als sekundäres und weniger vollkommenes Motiv der Caritas erscheint der Gedanke an die sich uns mitteilende Güte Gottes, der unser Wohltäter, unser Erlöser und Begnadiger ist; doch ist die dankbare, die hoffende und auch die fürchtende Liebe mit der absoluten Liebe Gottes, mit der Liebe Gottes um seiner selbst willen aufs engste verbunden, denn die relative Gottesliebe disponiert und führt naturgemäß zur absoluten oder vollkommenen Liebe, und diese ruft ihrerseits die relative hervor; denn wenn man den Wert der übernatürlichen Gaben erkennt und schätzt, wird man auch in diesen Gaben die Güte dessen erkennen und schätzen, dem man die Gaben verdankt, und umgekehrt, wenn man die unendliche Güte Gottes ahnend erfaßt, wird man sich angetrieben fühlen, ihm für Mitteilung dieser Güter dankbar zu sein, auf ihn als Freund zu hoffen, ihn kindlich zu fürchten. Groß sind die Wirkungen der Caritas, der vollkommenen Liebe und Reue; die vollkommene Liebe tilgt die schweren Sünden, ihr Akt disponiert unmittelbar und zwar in unfehlbarer Weise auf die Rechtfertigung und bewirkt diese, jedoch immer vorausgesetzt, daß wenigstens implicite der Vorsatz bestehe, das betreffende Sakrament der Toten zu empfangen,[63] nämlich Taufe oder Bußsakrament (Trid., sess. 14, de poenit., cap. 4); bewirkende Ursache der Rechtfertigung ist nach dem Tridentinum

[63] Denz. n. 1071.

der barmherzige Gott mit seiner Gnade, werkzeugliche Ursache das Sakrament, die verdienende Ursache Christus und die einzige formale Ursache die Gerechtigkeit Gottes, wodurch er uns gerecht macht (Trid., sess. 6, de iustif., cap. 7). Nicht dieselbe Wirkung ist der unvollkommenen Liebe und Reue beizulegen (Nr. 191, 1), die unvollkommene Reue rechtfertigt nur in Verbindung mit dem Sakrament.

Die Frage, ob die Liebe aus Dankbarkeit, Hoffnung oder aus Furcht zur vollkommenen (vgl. Phil. 1,23) oder zur unvollkommenen Liebe gehöre, wobei der amor concupiscentiae, die Liebe des Verlangens hervortritt, ist verschieden zu beantworten, je nachdem der Gedanke an die wesenhafte Güte Gottes oder die Beziehung auf das Gut und Wohl der eigenen Person ausschlaggebend erscheint (vgl. Nr. 99. S. th. 2, 2, q. 27, a. 3). Unvollkommen wäre also die Gottesliebe, wenn etwa die Hoffnung auf die eigene Beseligung einseitig betont würde, was ja regelmäßig nicht der Fall sein wird, weil man naturgemäß in der göttlichen Gabe zugleich die wesenhafte Güte des Gebers erkennen und anerkennen wird (I Joh. 4, 19). Jedoch darf man die Schwierigkeit des Aktes vollkommener Liebe und Reue für den, der im Stande der Todsünde ist, nicht unterschätzen, ebendeshalb hat Christus seiner Kirche, wie der Catechismus Romanus feststellt, die Schlüsselgewalt übertragen; nur wenige würden auf jenem Wege Verzeihung ihrer Sünden erlangen (Cat. Rom. 2, 5, 36). Anders verhält es sich mit dem Akt der Caritas bei dem Christen, der den Habitus der Caritas besitzt, er vermag auf Grund dieses Habitus im Gedanken an den Erlöser den Akt der Liebe leicht zu erwecken.

292. Das Materialobjekt der Caritas. Maßgebendes Materialobjekt, obiectum formale quod, ist gleichfalls Gott, dessen Güte aus allen seinen Werken leuchtet, zumal in besonderer Weise aus den zur Seligkeit bestimmten vernünftigen Wesen. Ex caritate zu lieben ist daher Gott und alles, was zur Seligkeit berufen ist, primär Gott selbst, das höchste und liebenswürdigste Gut, die Quelle und Summe alles Guten. Nur folgerichtig ist es daher, wenn das Gebot der Gottesliebe als das Hauptgebot bezeichnet wird (Matth. 22, 37) und wenn die christliche Tradition, wie ihr vor allem Augustinus Ausdruck verleiht, die Erfüllung des Hauptgebotes als Quintessenz des christlichen Lebens hinstellt.[64] Ein anderes Materialobjekt statt der göttlichen Güte scheint Thomas zu nennen, sofern er als Objekt die ewige Glückseligkeit angibt (S. th. 2, 2, q. 23, a. 4 ad 2; vgl. 1, 2, q. 109, a. 3 ad 1); aber der heilige Thomas denkt dabei nicht an die Seligkeit als geschaffenes Gut, sondern an Gott als Gegenstand der Seligkeit, als Inbegriff der Güte und Ursache der Seligkeit. Da Gottes unendliche Güte primäres Objekt der Caritas

[64] De morib. eccles. 1, 25, 46.

ist, so ergibt sich daraus ohne weiteres, daß diese Güte auch in den vernünftigen Geschöpfen zu lieben ist, worin sie sich bekundet; deshalb gilt dem heiligen Thomas die Gottesliebe allein, losgelöst von der pflichtmäßigen Liebe im übrigen, als insufficiens et imperfecta (S. th. 2, 2, q. 27, a. 8. I Joh. 4, 21).

Sekundäres und mit Gott zusammen „adäquates" Objekt der Caritas ist daher das eigene Ich (vgl. Nr. 206 ff.) und der Nächste. Man könnte einwenden, daß man sich nicht selbst ex caritate lieben könne, weil die Caritas sich als eine Art Freundschaft auf einen andern beziehen muß; allein hinsichtlich der eigenen Person besteht, wenngleich keine unio wie im Verhältnis zum Nächsten, so doch, was noch mehr ist, eine unitas, es besteht Einheit, nicht nur Einigung, die Einheit aber ist Prinzip der Einigung (In 3 Sent. d. 28, q. 1, a. 6. S. th. 2, 2, q. 25, a. 4. q. 26, a. 4). Ausschlaggebend ist, daß auch in der eigenen Seele Gottes Güte sich widerspiegelt und daß das eigene Ich zur Seligkeit berufen ist, so daß man mit Recht von einer Pflicht der Selbstliebe ex caritate spricht. Sekundäres Objekt der Caritas ist jedes vernünftige Wesen, fähig und berufen, der ewigen Seligkeit teilhaftig zu werden, wie schon Augustinus im Sinne der christlichen Tradition erklärt[65]; erscheint doch die Caritas als Freundschaft mit Gott und allem, was Gottes ist (S. th. 2, 2, q. 25, a. 4). Ex caritate hat man daher auch den Nächsten zu lieben, und zwar, weil er Gottes übernatürliches Ebenbild trägt und mit uns erlöst und zur Seligkeit berufen wurde (S. th. 2, 2, q. 25, a. 4. q. 26, a. 2. q. 44, a. 7) oder weil Gott in ihm ist oder damit er in ihm sei (Quaest. disp. de carit. a. 4). Von dieser übernatürlichen Nächstenliebe ist die natürliche Nächstenliebe zu unterscheiden, sie hat zum Motiv die gemeinsame Natur und natürliche Abstammung, die natürliche Gottebenbildlichkeit, also den natürlichen Wert von Seele und Persönlichkeit, dazu kommt der natürliche Trieb zum Zusammenleben und zu gegenseitiger Hilfe. Die Caritas tastet diese natürlichen, gleichfalls von Gott gegebenen und gewollten Motive so wenig an, daß sie vielmehr die natürlichen Motive aufnimmt, bekräftigt, vollendet und erst zur vollen Geltung bringt. So ist die christliche Ethik reich an Motiven der die Menschen verbindenden Nächstenliebe, während moderne Richtungen wie der Monismus sich als unfruchtbar und sozial rückständig erweisen: wo die Idee des persönlichen Gottes fehlt, wird das Reden vom Wert der Persönlichkeit zum bloßen Gerede, weil die sicheren Grundlagen für die Schätzung der Menschenseele mangeln.

Auf die unvernünftigen Geschöpfe kann die Caritas direkt nicht ausgedehnt werden, denn die Caritas ist ihrem Wesen nach eine Art Freundschaft, beruhend auf der Gemeinschaft des ewigen Lebens, wobei ein Ver-

[65] Augustinus, De doctr. christ. 1, 22. 30.

hältnis zwischen Personen vorausgesetzt ist. Immerhin kann hier von Caritas in dem Sinne gesprochen werden, daß wir die Erhaltung der vernunftlosen Kreatur zu Gottes Ehre oder zum Nutzen des Nächsten wollen, so wie Gott selbst ihr Sein will (S. th. 2, 2, q. 25, a. 3). Nach dem aufgestellten Grundprinzip, wonach die Caritas sich auf alles erstreckt, was an der Seligkeit teilzunehmen bestimmt ist, hat man die weitere Frage, ob der Leib ex caritate zu lieben sei, zu bejahen, sofern er per quandam redundantiam, indem nämlich die Seligkeit der Seele auf ihn gleichsam überströmt, an der Seligkeit teilzunehmen bestimmt ist; selbstverständlich ist er in solcher Weise zu lieben nur gemäß seiner von Gott geschaffenen und gewollten, nicht gemäß seiner durch die Sünde verderbten Natur (S. th. 2, 2, q. 25, a. 5. a. 12).

Was die Liebe zum Sünder betrifft, so ist er ex caritate zu lieben, weil er fähig ist, an der Seligkeit teilzunehmen, dazu aber ist er fähig dank seiner Natur, er ist also zu lieben nach der von Gott geschaffenen Natur oder, wie Augustinus verlangt, als Mensch,[66] nicht aber in der Hinsicht, in der er Gott mißfällt, als Sünder, denn seine Schuld ist ein Hindernis der Seligkeit; auch auf die nächsten Anverwandten ist diese Regel des Verhaltens analog zu erstrecken (Luk. 14, 26. S. th. 2, 2, q. 25, a. 6).

Selbst auf den Feind ist die Caritas auszudehnen (Nr. 349).[67] Freilich ist wieder nicht gemeint, man solle den Feind als solchen lieben, dies hieße ihm selbst Übles wollen, vielmehr ist er als Mensch und nach seiner Natur, die von Gott stammt und den Feind zur Erlangung der Seligkeit befähigt, ex caritate zu lieben. Die Pflicht, den Feind zu lieben, ist zunächst eine natürliche. Sie ist bereits von hervorragenden Philosophen des heidnischen Altertums erkannt worden, erinnert sei an Sokrates und Plato, von denen jener die Feindesliebe auch in bewundernswerter Weise praktisch betätigt hat, ferner seien genannt Cicero und Seneka, die der Schönheit der Feindesliebe ihre Anerkennung zollen; zu solchen Ideen gelangen diese Philosophen, indem sie den Grundsatz, wonach der Feind Genosse derselben Natur bleibt, durchführen; Plato insbesondere verlangt, man dürfe niemanden Böses tun, auch wenn man selbst Böses erlitten.[68] Aber während hier Motiv der Feindesliebe natürlicher Edelmut ist, erscheint sie nach christlicher Auffassung als Ausfluß der Caritas.

In der Heiligen Schrift wird die Feindesliebe nicht erst von Christus (Matth. 5, 43 ff. u. ö.) gefordert, bereits im Alten Testament finden sich ent-

[66] De doctr. christ. 1, 27.

[67] Randlinger, Die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz, 1906. Waldmann, Die Feindesliebe, 1902.

[68] Rep. 1, 334. Crit. 49.

sprechende Mahnungen (Lev. 19, 17 f. Spr. 25, 21. Sir. 28, 1 ff.). Die Feindesliebe ist in gewissem Sinne Pflicht, in gewissem Sinne Rat. Pflicht ist es, den Feind nicht von der allgemeinen Menschenliebe auszuschließen, pflichtmäßig ist überdies die hochherzige Bereitheit, dem Feinde Hilfe angedeihen zu lassen, die Forderung solcher Bereitschaft ist eine Norm der christlichen Gesinnungsethik, verbindlich stets der Denkweise nach, dem äußeren Verhalten nach dann, wenn es die Notwendigkeit gebietet. Nicht pflichtmäßig ist demzufolge die spezielle Liebe und der Erweis solcher speziellen Liebe, kann man ja doch diese überhaupt nicht allen widmen. Die weitergehende Feindesliebe ist Beweis und Sache der vollkommeneren Grade der Caritas, also nur geraten (Matth. 5, 39. Röm. 12, 17. I Kor. 6, 7. Hebr. 12, 14); gerade hier tritt das Motiv der Caritas besonders klar hervor, denn es ist offensichtlich, daß man den Feind nur Gottes wegen liebt. Sünde wäre es, dem Feinde die allgemein üblichen Zeichen und Guttaten der Liebe, aus deren Verweigerung auf Abneigung oder gar auf Haß geschlossen werden müßte, zu versagen (S. th. 2, 2, q. 25, a. 8 f. Quaest. disp. de carit. a. 8). Sündhaft wäre es also, Haß und Rachegefühl oder ungezügelte Abneigung zu hegen sowie jene allgemeinen Zeichen freundlichen Verkehrs grundlos zu verweigern, anders, wenn es vorübergehend zum Zweck der Strafe, der Besserung, der Verhütung neuen Streites (vgl. Sir. 6, 13) und aus ähnlichen Gründen geschähe; sündhaft wäre es somit im einzelnen, den Feind von dem für alle verrichteten Gebet, vom allgemeinen Almosen, vom geschäftlichen Verkehr auszuschließen, ihm den Gruß oder die Erwiderung des Grußes zu verweigern, doch tritt hier die vorhin gemachte Einschränkung in Geltung; sündhaft wäre es ferner, sich unversöhnlich zu zeigen, die angebotene Genugtuung ohne hinlänglichen Grund zurückzuweisen, die erbetene Verzeihung in unchristlicher Weise zu verweigern, nichts zur Versöhnung zu tun, trotz Schuld oder Mitschuld. Den ersten Schritt zur Versöhnung hätte zu tun, wer allein Unrecht tat oder wer das größere Unrecht beging, im Zweifel, wer zuerst beleidigt hat; doch wird aufrichtige Liebe nicht kleinlich rechten: geduldiges Ertragen des Unrechts und Versöhnlichkeit gehören zu den Werken christlicher Barmherzigkeit. Nicht sündhaft ist es, gleich nach Zufügung schweren Unrechtes die Verzeihung zu versagen, weil die Statuierung der gegenteiligen Pflicht eine zu große Härte in sich schlösse. Was die Schwere der Sünde wider das Gebot der Feindesliebe betrifft, so ist zwischen Haß und Apathie zu unterscheiden, es ist zu unterscheiden das pflichtwidrige Verhalten aus Haß und Verachtung und die Meidung des Feindes lediglich aus gefühlsmäßiger Apathie, ohne daß man aufhörte, die strengen Vorschriften der Nächstenliebe erfüllen zu wollen; in diesem Fall wird in der Regel an

sich läßliche Sünde vorliegen; anders im ersten Falle, desgleichen ist stets Todsünde vorhanden, wenn man weiß, daß mit dem unchristlichen Verhalten schweres Ärgernis verbunden ist. Einen wesentlichen Unterschied macht es auch aus, ob der andere in seinem Unrecht verharrt oder nicht. Da so eine ganze Reihe von Gesichtspunkten und Umständen im einzelnen Falle zu berücksichtigen sind, ist es häufig mit den größten Schwierigkeiten verbunden, zu einer einwandfreien und sicheren Beurteilung zu gelangen. Im allgemeinen wird man für die Praxis feststellen können, daß man im Zweifel nicht auf schwere Sünde zu erkennen hat, wenn kein bewußtes Übelwollen im Spiele ist, daß dagegen schwere Sünde vorliegt bei Feindschaft und Feindseligkeiten, denen Haß und Rachsucht als Motiv zugrunde liegen; je nach dem Grad des Hasses und nach dem Ärgernis steigert sich die Schuld.

293. Die Ordnung der Caritas. Gegenstand der Caritas ist die ewige Seligkeit, genauer Gott selbst als Inbegriff der Güte, Gegenstand der Caritas ist das Ziel im absoluten und uneingeschränkten Sinne. Da aber das Ziel auf praktischem Gebiete maßgebend oder, wie Aristoteles lehrt, Prinzip ist, so ergibt sich unter dem Gesichtspunkt des höchsten Gutes, zu dem sich alle andern verhalten, wie Mittel zum Zweck, eine geordnete Stufenfolge der Güter, je nachdem sie beitragen zur Erreichung des Zieles (Nr. 103, 2. 208). Diesen untergeordneten Gütern entspricht eine relative Wertschätzung, eine ihnen angemessene Art von Liebe; hier ist zu beachten, daß nicht nur der Affekt der Caritas, der sich als Hinneigung der Gnade darstellt, auf die göttliche Weisheit zurückgeht, sondern ebenso das natürliche Begehren und Streben, das als Hinneigung der Natur erscheint (S. th. 2, 2, q. 26, a. 6), somit umspannt die Caritas, da alle menschlichen Güter auf die ewige Seligkeit als letztes Ziel hingeordnet sind, alle Arten berechtigter menschlicher Liebe (Quaest. disp. de carit. a. 7). Folgerichtig ist auch in dieser Hinsicht eine weise Ordnung anzunehmen, geschaffen und gewollt von dem, der alles weisheitsvoll geregelt hat, entscheidend ist stets die Beziehung zum letzten Ziele. Und je größer die Unterstützung, die wir beim Streben nach dem ewigen Ziel von den anderen erfahren, um so größer auch hier die Liebe, die wir ihnen nach göttlichem Willen und Plane schulden (Quaest. disp. a. 9 ad 12).

1. Der Grad der Liebe bestimmt sich ex parte diligibilis und ex parte diligentis, also objektiv nach der Würdigkeit des zu Liebenden und subjektiv nach der näheren oder entfernteren Beziehung zu dem Liebenden; je größer die Würdigkeit oder die Gottes Güte widerspiegelnde Güte des zu Liebenden ist, um so mehr ist er zu schätzen, und je näher der zu Liebende zum Liebenden steht, um so größer muß wiederum die Liebe sein; hat der letzte Gesichtspunkt für die Intensität der Liebe als maßgebend zu gelten, so

der zuerst angedeutete Gesichtspunkt für die größere oder geringere Schätzung, sofern man dem Betreffenden ein entsprechendes Gut zu wünschen hat.

Zunächst sind nach diesen Grundsätzen Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe zu vergleichen. Prinzip der ganzen Ordnung bleibt die Ursache der Seligkeit, das höchste Gut, also Gott selbst (S. th. 2, 2, q. 26, a. 1. q. 27, a. 7. Quaest. disp. a. 7. 9).[69] Voran steht also die Liebe zu Gott, nicht etwa die Selbstliebe; schon nach natürlichem Gesetz liebt der Teil das Ganze mehr als sich, dies zeigt sich am unwillkürlichen Erheben der Hand zum Schutze des Leibes, und im Stande der Unschuld liebte der Mensch auch tatsächlich Gott natürlicherweise über alles; und wie die natürliche Neigung besteht, das bonum universale höher zu schätzen als das individuelle Gut, so besteht dieselbe Neigung auf übernatürlichem Gebiete um so mehr vermöge der Caritas, die Gott über alles seiner selbst wegen liebt (S. th. 1, q. 60, a. 5. 1, 2, q. 109, a. 3. 2, 2, q. 26, a. 3). Noch weniger steht der Gottesliebe die Nächstenliebe voran, weil wir Gott als Urheber der Seligkeit, den Nächsten nur als Genossen der Seligkeit lieben (S. th. 2, 2, q. 26, a. 2). Freilich ist die Liebe des Nächsten verdienstlicher, sofern sie die Liebe zu Gott einschließt (S. th. 2, 2, q. 27, a. 8).

Vergleicht man Selbstliebe und Nächstenliebe, so geht jene dieser voran; darauf weist schon die natürliche Neigung hin, sodann ist klar, daß die Einheit über die Einigung zu setzen ist, unitas potior quam unio, demgemäß bezeichnet auch das Hauptgebot die Selbstliebe als Maßstab für die Nächstenliebe, wir haben den andern ähnlich zu lieben wie uns selbst (S. th. 2, 2, q. 26, a. 4. q. 27, a. 6 ad 1), daher ist der Selbstmord unter sonst gleichen Umständen ein größeres Verbrechen als der Mord, weil man sich am meisten lieben muß (S. th. 2, 2, q. 64, a. 5 ad 3). Hier ist also entsprechend sittlichem Naturgesetz der subjektive Gesichtspunkt für die Liebe maßgebend; doch hat man bei Anwendung der Regel, wonach man sich selbst am meisten lieben soll, auf besondere Umstände zu achten; so kann der einzelne verpflichtet sein, sich für den andern im Interesse des Gemeinwohles zu opfern; dadurch wird jene Regel nicht entkräftet, denn in solchen Fällen gibt man nur dem höheren Gut, der Tugend, den Vorzug vor geringeren Gütern und liebt sich in Wahrheit doch mehr als andere. Weil man dem höheren Gut den Vorzug einräumen muß, hat man die Seele des Nächsten mehr zu lieben als den eigenen Leib, denn dieser nimmt teil an der Seligkeit per quandam redundantiam, der Nächste aber nimmt unmittelbar mit uns daran teil. Dagegen ist es nicht etwa Pflicht, das leibliche Wohl des andern dem eigenen vorzuziehen oder gleichzustellen, indessen macht ein guter Zweck die Selbsthin-

[69] Augustinus, De doctr. christ. 1, 27—29.

gabe erlaubt,[70] und die Caritas macht sie zum verdienstlichen heroischen Tugendakt; wiederum bedeutet dies keine Verletzung der angegebenen Regel und Norm, vielmehr schätzt man dabei die Tugend höher als das eigene körperliche Gut (S. th. 2, 2, q. 26, a. 4). Ohne weiteres ist deshalb klar, daß man niemals das geringste Böse tun und der eigenen Seele Schaden zufügen darf, selbst wenn man den Nächsten dadurch vor den größten Übeln bewahren könnte, ein solcher Schaden kann durch nichts ausgeglichen werden (Matth. 16, 26); jedoch hätte man der strengen sozialen Pflicht den Vorzug vor dem eigenen geistlichen Gut nicht notwendiger Art zu geben (Nr. 241).

Die Nächstenliebe ihrerseits, die nicht etwa nur in äußeren Werken, sondern auch in der Gesinnung zur Geltung kommen muß,[71] weist Stufen und Unterschiede auf. Dies trifft zu hinsichtlich des Affektes wie des Effektes, der Gesinnung wie der Betätigung (In 3 Sent. d. 29, q. 1, a. 2), denn Gott hat alles wohl geordnet, und die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern wahrt und vollendet sie. Entscheidend für die Ordnung der Nächstenliebe sind der objektive und der subjektive Gesichtspunkt, also die Nähe zu Gott und die Nähe zu uns, den höchsten Gesichtspunkt bildet die Caritas und die Förderung der Erreichung des ewigen Zieles. Nächster und Nächster sind daher in gewissem Sinne gleich zu lieben, in gewissem Sinne sind Unterschiede in der Liebe und Wertschätzung zu machen. Objektiv gleich zu lieben sind alle, sofern man jedem die ewige Seligkeit will und wünscht. Im übrigen richtet sich die Liebe der Wertschätzung oder die objektive Wertung nach der sittlichen Güte (S. th. 2, 2, q. 26, a. 6 f.); objektiv hat man also dem Besseren das höhere Gut zu wünschen. Um aber die Frage zu beantworten, ob der Tugendhaftere mehr zu lieben sei oder der Näherstehende, hat man zugleich den subjektiven Gesichtspunkt zu berücksichtigen; die Intensität, die Innigkeit des Wohlwollens richtet sich nach der Nähe der Beziehung, wie das Feuer das Nächstliegende zuerst ergreift,[72] man wird daher dem Näherstehenden dasselbe Gut, etwa die Seligkeit, mit größerer Intensität wünschen. Bei Verschiedenheit der Würdigkeit und der natürlichen Beziehungen darf man den subjektiven Gesichtspunkt um so mehr zu seinem Recht kommen lassen, weil die natürlichen Beziehungen beständig sind, der sittlich Höherstehende aber von dem weniger hoch Stehenden in der Folge übertroffen werden kann. Wurden soeben objektiver und subjektiver Gesichtspunkt verglichen, so sind nun jene Beziehungen, etwa das verwandtschaftliche Verhältnis und das bürgerliche, zu vergleichen. In den Dingen, die zu dem

[70] Alph., Mor. 3, 971.

[71] Denz. n. 1160 f.

[72] Augustinus, In ep. I Jo., tract. 8, 4.

betreffenden Verhältnis gehören, also zum Beispiel in bürgerlichen Dingen, in militärischen Dingen, wird man, soweit das zugrunde liegende Gut, also beim bürgerlichen Verhältnis das Gemeinwohl, beim militärischen Verhältnis der militärische Zweck, in Frage kommt, die Näherstehenden mehr lieben als Verwandte, Angehörige desselben Bekenntnisses, und umgekehrt (Nr. 103,3). In Dingen der Natur hätte man nach demselben Prinzip unter sonst gleichen Umständen die Verwandten zuerst zu berücksichtigen, so in Fällen der Not (S. th. 2, 2, q. 26, a. 8), nicht etwa einen uns sonst fremden Mitbürger; denn das verwandtschaftliche Verhältnis ist gegenüber dem bürgerlichen der Natur nach früher und zugleich das beständigere.

Was die Abstufung der verwandtschaftlichen Beziehungen ihrerseits betrifft, so gilt folgendes. Die konkreten Fragen, ob Vater oder Kind, Gattin oder Eltern mehr zu lieben seien, und ähnliche Fragen sind gleichfalls unter Beiziehung des objektiven und subjektiven Gesichtspunktes zu beantworten; objektiv entscheidet das höhere Gut, das der Betreffende repräsentiert, subjektiv die Nähe der Beziehung (S. th. 2, 2, q. 26, a. 9 ff.). Objektiv müßte der Vater den eigenen Vater höher schätzen als das eigene Kind, subjektiv verhält es sich natürlich anders, doch müßte man mit Rücksicht auf den objektiven Gesichtspunkt in äußerster Not zuerst der Eltern gedenken.

Im andern Leben bleibt die Ordnung der Caritas im wesentlichen bestehen, doch so, daß der objektive Gesichtspunkt entscheidend hervortritt. Freilich wird der subjektive Gesichtspunkt keineswegs ausgeschaltet. Der einzelne wird Gott nicht mehr nur habituell, sondern ohne Unterbrechung auch aktuell über alles lieben, sich aber mehr als andere, auch wenn sie würdiger sind. Was die Unterschiede in der Liebe zu anderen betrifft, so ist hier, wie bemerkt wurde, ausschlaggebend der objektive Gesichtspunkt: im Einklang mit Gottes Willen und Gerechtigkeit wird man dem Besseren das höhere Gut wünschen, jedoch ohne daß der subjektive Gesichtspunkt einfachhin ausgeschaltet wäre, alle Beziehungen der Erdenzeit, soweit sie edler geistiger Art waren, dauern fort; durch die Not und die Notwendigkeit der Fürsorge bedingte Beziehungen gibt es dort allerdings nicht mehr (S. th. 2, 2, q. 26, a. 13).

2. Im vorhergehenden wurden die allgemeinen Grundsätze entwickelt, maßgebend für die Ordnung der Liebe, namentlich soweit zunächst die Gesinnung der Liebe in Betracht kommt. Nun sind noch wichtige sittliche Normen festzustellen, die für Betätigung der Liebe und zwar der Nächstenliebe in Fällen der Not gelten. Hier handelt es sich naturgemäß speziell darum, das Verhältnis von Nächstenliebe und Selbstliebe richtig zu bestimmen.

Man hat die zeitliche und die geistliche Not zu unterscheiden sowie dem Grade nach äußerste, große und gewöhnliche Not. Die geistliche Not betrifft das Seelenheil, genauer gesagt, die Gefährdung des ewigen Heiles, die zeitliche Not betrifft das irdische Leben. Die äußerste geistliche Not ist dann vorhanden, wenn für den andern der Verlust der Seligkeit moralisch gewiß zu befürchten ist, falls man ihm nicht Hilfe angedeihen läßt, dies wäre etwa bei einem schwer Kranken zu befürchten, der noch nicht getauft ist; in schwerer Not befindet sich der andere, wenn nächste Gefahr besteht, daß er Glauben oder Tugend einbüßt; in gewöhnlicher Not befinden sich solche, die ohne Eingreifen Dritter schwer sündigen. Äußerste oder fast äußerste zeitliche Not ist gegeben bei wirklicher Bedrohung des Lebens oder eines etwa gleich zu schätzenden Gutes, große zeitliche Not bei Gefahr des Vermögensverlustes und ähnlicher schwerer Schädigung, gewöhnliche Not im Falle von Armut, wobei es ohne fremde Hilfe nicht wohl möglich ist, den genügenden Lebensunterhalt zu gewinnen.

In äußerster geistlicher Not hat man dem Nächsten selbst unter eigener Lebensgefahr zu Hilfe zu kommen (I Joh. 3, 16), jedoch, vorausgesetzt, daß sicher begründete Aussicht vorhanden ist, den andern zu retten, und die Rücksicht auf das Gemeinwohl die Gefährdung des eigenen Lebens nicht verwehrt. In äußerster zeitlicher Not hat man nicht unter sehr schwerer eigener Schädigung zu helfen (vgl. Nr. 218), außer Gemeinwohl oder eine besondere Pflicht, Gerechtigkeit, Pietät, erforderten es. In großer geistlicher und zeitlicher Not muß man nicht mit großem eigenen Nachteil eingreifen, doch hat man die strenge Pflicht, mit entsprechenden Mitteln, wenn unschwer möglich, zu helfen; die Pflicht, dem andern trotz schwerem Nachteil beizuspringen, hätte man, falls Pietät, Gerechtigkeit, Amtspflicht oder die Rücksicht auf das Gemeinwohl es gebieten würden (S. th. 2, 2, q. 32, a. 6). In gewöhnlicher zeitlicher Not besteht nur eine leichte Verpflichtung zur Hilfeleistung, weil solche Not häufig und die hilfreiche Betätigung hier freiem Ermessen anheimgestellt ist; keinerlei Pflicht besteht jedoch, solche Fälle eigens ausfindig zu machen, die Caritas stört die natürlichen Fügungen des Lebens nicht, wie schon Augustinus hervorhebt, so bereit sie ist, der ihr begegnenden Not abzuhelfen (S. th. 2, 2, q. 33, a. 2. q. 71, a. 1). Über Hilfe in gewöhnlicher und großer geistlicher Not s. Nr. 358.

294. Eigenschaften der Caritas. Das Motiv der Caritas ist Gottes im Licht des Glaubens erkannte Güte, daher muß die Caritas übernatürlichen Charakter besitzen; die Caritas ist uns eingegossen durch den Heiligen Geist, wie der heilige Paulus lehrt (Röm. 5, 5), eine Stelle, auf die schon Augustinus immer wieder gegenüber den Pelagianern sich beruft, um die Notwen-

digkeit der Gnade und den übernatürlichen Charakter der christlichen Sittlichkeit zu erweisen; die Kirche hat die Leugnung des Unterschieds zwischen der natürlichen Liebe Gottes, die ihn als Schöpfer der Natur liebt, und der übernatürlichen Liebe, die ihn als Ursache der Seligkeit liebt, verurteilt.[73] Wie sodann das Hauptgebot zeigt, muß die Gottesliebe allumfassend sein, sie muß also alle Kräfte des Menschen beherrschen und muß sich auf alles erstrecken, was Gottes ist (S. th. 2, 2, q. 27, a. 5). Wer Gott kindlich liebt, wird seine Gebote halten (Joh. 14, 15. I Joh. 3, 18 u. ö.), und nichts wird ihn von seinem höchsten Ziel und Gut zu trennen vermögen, kein Übel und kein Gut (Joh. 15, 10. Röm. 8, 35 ff. Jud. 21); die Caritas ist daher wirksam und beständig. Die Gottesliebe des Christen ist zudem unbegrenzt und über alles groß (S. th. 2, 2, q. 27, a. 6). Wenn das Maß der Gottesliebe darin besteht, daß man ihn „ohne Maß" liebt,[74] so gilt das von ihrem Wesen und ihrem inneren Akt, von der inneren Hingabe an Gott, das höchste Gut und Ziel; nicht aber gilt dasselbe von den Äußerungen der Caritas, die ihr Maß haben in der Caritas selbst und in der Vernunft, denn die äußeren Akte sind stets Mittel zum Ziel, und das Mittel hat am Ziel sein Maß (S. th. 2, 2, q. 27, a. 6 ad 3).

Wenn gefordert wird, daß die Caritas über alles groß sein soll, so hat man dabei an den Willen und nicht an das sinnliche Gefühl zu denken, oder die Caritas muß nach der üblichen Ausdrucksweise appretiative summa sein, nicht affective, dem sinnlichen Affekt nach, über alles groß. Es kann also wohl geschehen, daß man den Verlust von teuern Angehörigen schmerzlicher empfindet, als die contritio über begangene Schuld, denn das Gefühl richtet sich nach dem unmittelbar Wahrgenommenen und nach der innigen leiblichen Beziehung. Dem höheren Strebevermögen nach kann gleichwohl Gott objektiv über alles geschätzt werden, und es kann und muß daher die schwere Verfehlung gegen ihn dem Willen nach über alles, mehr als jedes andere Übel, verabscheut und innerlich abgelehnt werden, dies ist freier Entschließung anheimgegeben, das sinnliche Gefühl dagegen ist weithin unabhängig vom freien Willen (Suppl., q. 3, a. 1, q. 5, a. 3); es kann daher bei wahrer Reue der sinnliche Schmerz noch so klein sein, er genügt zur Nachlassung der Sünden (Suppl., q. 5, a. 3). Da jene höchste Wertschätzung Gottes zum Wesen der Caritas gehört, ist sie habituell stets festzuhalten. Obwohl eine Verschiedenheit der Grade der Caritas nicht ausgeschlossen ist (Nr. 290, 1), könnte doch die Liebe so wenig intensiv sein, daß sie zur Caritas nicht hinreicht (Suppl., q. 5, a. 3).

[73] Denz. n. 1034.

[74] Bernard., De dilig. Deo 1, 1.

295. Notwendigkeit der habituellen und aktuellen Caritas. Von der Notwendigkeit der habituellen Caritas war bereits die Rede (Nr. 289, 2), die Caritas in diesem Sinne ist so notwendig wie die Gnade selbst: qui non diligit, manet in morte (I Joh. 3, 14); ohne Liebe wird man nicht zum lebendigen Gliede am Leibe Christi (Trid., sess. 6, de iustif., cap. 7). Für den zum Vernunftgebrauch Gelangten ist die Gottesliebe als Akt des Willens sittlich notwendig necessitate medii und praecepti. Der Herr selbst bezeichnet das Gebot der Gottesliebe als das größte und erste und das der Nächstenliebe als jenem ähnlich (Matth. 22, 37 ff. S. th. 2, 2, q. 44, a. 4 f.).[75] Daß die Gottesliebe als Akt für den zum Vernunftgebrauch Gelangten notwendig ist zum Heile, ergibt sich aus dem Wesen der Caritas als Hinneigung zum Ziel und Verbindung mit Gott von selbst, denn sich mit Gott nicht verbinden und vereinigen wollen, hieße sich von ihm abwenden, daher das „anathema" des Apostels über den, der den Herrn nicht liebt (I Kor. 16, 22. I Joh. 3, 14. 4, 16); das Tridentinum nennt unter den notwendigen vorbereitenden Akten für die Rechtfertigung den Akt der beginnenden Liebe, und es betont, daß nur der Glaube Wert habe, der durch die Liebe wirksam wird (Trid., sess. 6, de iustif., cap. 6 f.).

Per se oder auf Grund der Pflicht der Liebe selbst hat man daher den Akt der Liebe zu erwecken bei Beginn des sittlichen Lebens,[76] dies nicht zu tun, bedeutete soviel als Abfall von Gott und Todsünde, doch genügt ein Akt der Unterwerfung unter Gott, Freude an Gottes Werken, Trauer über das Böse, Lobpreisung Gottes oder ein ähnlicher Akt. Ferner besteht dieselbe Pflicht öfters im Leben, wie oft man dazu verpflichtet sei, läßt sich aber nicht genau bestimmen[77]; desgleichen wohl in Todesgefahr. Doch wird zumeist andächtiges Gebet, Erhebung des Herzens zu Gott genügen, wobei implicite ein Akt der Liebe vorauszusetzen ist. Auf Grund der Liebespflicht selbst würde die Pflicht der Erweckung des Aktes der Caritas auch erforderlich sein, wenn nur so eine gefährliche Versuchung zum Hasse zu überwinden wäre. Per accidens oder auf Grund anderer Tugenden hat man die Pflicht, die Liebe zu erwecken, wenn man nur so eine schwere Versuchung anderer Art zu überwinden vermöchte, ebenso im Notfalle, wenn etwa der Empfang des Bußsakramentes unmöglich wäre und man sich einer Todsünde schuldig wüßte. Ratsam ist indessen die tägliche formelle Erweckung mit Rücksicht darauf, daß die Caritas das Leben der Seele und die lebendige Verbindung mit Gott bedeutet, die gar mancherlei Gefahr und Schwächung

[75] Augustinus, De doctr. christ. 1, 22, 21.

[76] Denz. n. 1289.

[77] Denz. n. 1101. 1155—1157. 1289.

ausgesetzt ist (Nr. 114, 3). Die Schwierigkeit des Aktes der Caritas für den, der im Stande der Gnade ist, darf man, wie bereits betont wurde, nicht übertreiben; wer an Christi Leiden und Wohltaten denkt und aus dem Glauben lebt, wird unschwer den Akt der Caritas zu erwecken imstande sein. Anders verhält es sich allerdings, wenn man des Habitus der Caritas infolge der Todsünde entbehrt, aber ebendeshalb ist Christus der menschlichen Schwäche zu Hilfe gekommen, indem er das Bußsakrament eingesetzt hat (Cat. Rom. 2, 5, 36).

§ 76. Wirkungen und Gegensätze der Caritas.

296. Wirkungen der Caritas. Aus ihrer Zahl seien erwähnt: die Nachlassung der Sünden, die Verähnlichung mit Gott und die Kindschaft Gottes, das Verlangen nach der Seligkeit als innigster Vereinigung mit Gott, ein Verlangen, das nicht dem amor concupiscentiae gleichzusetzen ist, wobei man die Seligkeit als eigenen Gewinn erstrebt, sodann die Kindschaft Gottes, die innere Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes in treuem Gehorsam gegen ihn, ferner Schutz in Widerwärtigkeiten, innere Erleuchtung, Freiheit und ewiges Glück (vgl. Nr. 291). Überdies seien besonders hervorgehoben Freude, Friede (vgl. Gal. 5, 22) und Eifer für Gott.

1. Die Freude an Gottes Seligkeit, Vollkommenheit und Herrlichkeit stammt unmittelbar aus der Caritas, sofern sich die geistliche Freude auf das höchste göttliche Gut, in sich betrachtet, bezieht, während die Freude über das höchste Gut, sofern es uns durch Beseligung beglückt, aus Hoffnung und Caritas zusammen hervorgeht. Jene Freude folgt der Caritas notwendig, weil der Gott Liebende notwendig über seine Gegenwart sich freut, die Caritas aber hat Gott immer nahe (I Joh. 4, 16). Weil Gott so stets gegenwärtig und weil er seinem Wesen nach unwandelbar ist, kann die geistliche Freude eine beständige sein (Phil. 4, 4). Allerdings wird in diesem Leben sich der Freude Trauer zugesellen, weil der Erreichung des letzten Zieles, der Teilnahme an dem göttlichen Gute, bei uns und bei anderen noch Hemmungen infolge der Sünde entgegenstehen (S. th. 1, 2, q. 70, a. 3. 2, 2, q. 28, a. 2). Gottes unendlicher Güte kann die geistliche Freude freilich niemals gleichkommen, aber sie wird einst „erfüllt" werden (Joh. 15, 11), indem den Seligen nichts mehr zu wünschen übrig bleiben wird (I Kor. 2, 9. S. th. 2, 2, q. 28, a. 3), was jedoch das Vorhandensein von Unterschieden nicht ausschließt. Als eigene Tugend kann jedoch die geistliche Freude nicht betrachtet werden; jeder Tugend ist ein bestimmter Akt eigentümlich, so der Caritas das diligere Deum, wenn sich nun aus solchem Akte, wie es tatsächlich zum Beispiel bei der Caritas der Fall ist, weitere sittlich gute Akte ergeben, so gehören sie

gleichfalls zu dem Habitus der betreffenden Tugend, die Tugend selbst aber empfängt ihren Namen entsprechend ihrem ersten eigentümlichen Akt, nicht auf Grund der entfernteren und abgeleiteten Akte; daher gehören Freude und Sehnsucht, die dem Akt der Gottesliebe folgen, zur Caritas als Wirkungen des ihr eigentümlichen Aktes (S. th. 2, 2, q. 28, a. 4).

2. Eng mit der geistlichen Freude hängt der Friede zusammen, denn der Friede bedeutet eine Vollendung der Freude in doppelter Hinsicht, einmal weil nun Ruhe eingetreten ist hinsichtlich äußerer Störungen und weil des Herzens Sehnsucht gestillt ist, indem es seinen Ziel- und Ruhepunkt gefunden hat (S. th. 1, 2, q. 70, a. 3). Friede bedeutet nämlich nicht nur Eintracht mit andern, sondern überdies Ruhe im eigenen Herzen, pacatum cor (S. th. 2, 2, q. 29, a. 1),[78] bewirkt durch Konzentrierung des Strebens auf einen Punkt, nämlich Gott selbst. Nach dem Frieden verlangt naturnotwendig jedes Geschöpf,[79] doch ist wahrer Friede nur dem Streben des Menschen nach dem wahren Gute beschieden (Weish. 14, 22. Is. 48, 22). Der Friede ist insofern der Gerechtigkeit zuzuschreiben (iustitiae opus pax, Is. 48, 22), als die Gerechtigkeit die Hindernisse des Friedens aus dem Wege räumt; direkt aber ist es die Caritas, die jene Harmonie des Friedens herstellt, der Friede erscheint demgemäß vor allem als Werk und Wirkung der Gottesliebe. Der vollkommen ungestörte Friede des andern Lebens ist freilich hienieden, wenngleich Gott in der Seele den Mittelpunkt des Denkens und Strebens bildet, wegen innerer und äußerer Widerstände noch nicht möglich (S. th. 2, 2, q. 29, a. 2 f.). Doch stören Meinungsverschiedenheiten in untergeordneten Dingen den unvollkommenen Frieden, wie er hienieden möglich ist, nicht, deswegen können die Willen gleichwohl geeint bleiben; der vollkommene Friede des andern Lebens, wo volle Erkenntnis und volle Ordnung des Begehrens eintritt, schließt jedoch auch solche Unvollkommenheiten aus (S. th. 2, 2, q. 29, a. 3 ad 2). Als Wirkung des Aktes der Caritas ist der Friede gleichfalls keine eigene Tugend (S. th. 2, 2, q. 29, a. 4).

3. Der Eifer, auch „zelus amoris" genannt. Diese Wendung deutet richtig an, daß der Eifer aus der Liebe stammt, dies gilt von dem Eifer, der aus der begehrenden Liebe herrührt, wie von dem Eifer, der auf die Liebe der Freundschaft zurückgeht; nur um diesen Eifer handelt es sich jedoch hier. Die Liebe der Freundschaft Gott gegenüber oder die Caritas wird, je stärker sie ist, um so energischer sich gegen alles wenden, was dem bonum divinum, der Ehre und dem Willen Gottes zuwider ist (Joh. 2, 17. S. th. 1, 2, q. 28, a. 4); was zu ändern ist, wird solcher Eifer nach Möglichkeit ändern,

[78] Augustinus, De civ. Dei 19, 13: tranquillitas ordinis.

[79] Augustinus, De civ. Dei 19, 12.

was sich nicht ändern läßt, tolerieren und beklagen. Demgemäß bemüht sich der Eifer, der Ehre, dem Reich und dem Willen Gottes nach Kräften Anerkennung in der Welt zu verschaffen durch Förderung des Guten und Verhinderung des Bösen. Freilich ist es nicht immer leicht, im Leben die Grenze zwischen dem wahren und dem falschen Eifer zu ziehen. Kennzeichen des wahren und erleuchteten Eifers sind gute Motive und einwandfreie Mittel, aufrichtiges Wohlwollen, denn die Liebe sucht nicht das Ihrige (I Kor. 13,5), sondern das des andern, Klugheit und Mäßigung; bei anderer Gesinnung ist der Eifer verwerflich, der unerleuchtete und falsche Eifer sucht die eigene Ehre und den eigenen Nutzen und schädigt deshalb die Sache Gottes (Ps. 68,10. Joh. 2, 17. Matth. 23, 15. Luk. 9, 54. Röm. 10, 2. Gal. 4, 17. Phil. 3, 6). Einwandfreie Mittel zur Verbreitung der Religion und zur Förderung der Ehre Gottes sind Belehrung, Beispiel und Gebet. Die Anwendung von Gewalt ist auf Notfälle zu beschränken, wo es gilt, die Religion, die anders nicht geschützt werden kann, gegen Gewalt und Unrecht zu verteidigen. Auch der heilige Augustinus hat ursprünglich ebendiesen Standpunkt eingenommen, später änderte er seine Meinung und pflichtete der Mehrzahl der katholischen Bischöfe bei, die gegenüber den Häretikern und Schismatikern die Anwendung von Gewalt empfahlen; allein dabei ist nicht zu übersehen, daß Augustinus zu solcher Denkweise nicht zuletzt unter dem Eindruck eines unerträglichen Terrors gelangt ist, der von seiten der Gegner ausgeübt wurde.[80] Wenn Thomas ebenfalls die Anwendung von Gewalt gegen Häretiker und Schismatiker, nicht etwa gegen Heiden und Juden, die keine förmliche Pflicht übernommen, als berechtigt erklärt (S. th. 2, 2, q. 10, a. 8), so ist nicht zu vergessen, daß er der allgemeinen rechtlichen Auffassung Ausdruck verlieh, wie sie im mittelalterlichen Glaubensstaat, man kann sagen, naturgemäß herrschte; mit den Voraussetzungen, gegeben im einheitlichen Glaubensstaat, ist zugleich jene rechtliche Konsequenz in Wegfall gekommen. Zu den erlaubten Mitteln der Förderung der christlichen Religion kann auch noch in eingeschränktem Sinne das Almosen gerechnet werden, doch bedarf es großer Klugheit bei dessen Gebrauch, um nämlich die erste Empfänglichkeit zu begründen.

Von der Barmherzigkeit, die Wirkung der Caritas und Tugend ist, von der Wohltätigkeit, dem bewiesenen Wohlwollen, einem Akt ebenfalls der Caritas, und von der brüderlichen Zurechtweisung wird später die Rede sein (Nr. 348. 358).

297. Die Gegensätze der Caritas. Gegensätze der Caritas sind Haß, Trägheit (Nr. 172) und Neid (Nr. 169). Davon steht die Trägheit einer notwendigen Wirkung der Caritas, nämlich der Freude an Gott und Göttlichem,

[80] Vgl. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus, S. 112 ff.

entgegen, der Neid der Freude über das Glück des Nächsten, eine Freude, ebenfalls bewirkt von der Caritas (I Kor. 13, 4). Weitere Gegensätze sind Zwietracht, Streit und Schisma (Nr. 274, 1), auf bürgerlichem Gebiete Aufruhr, Rauferei zwischen Privaten und ungerechter Krieg (Nr. 518 ff.), lauter Gegensätze zunächst und direkt des Friedens (S. th. 2, 2, q. 37 ff.).

Die Zwietracht, eine die Willen, entgegen dem Geist christlicher Liebe, trennende Uneinigkeit, ist schwere Sünde, wenn man mit Wissen und Absicht in einer das Heil berührenden Sache oder zum bedeutenden Nachteil des Nächsten sich mit diesem überwirft (quando scienter et ex intentione dissentit a bono divino et proximi bono, in quo debet consentire, S. th. 2, 2, q. 37, a. 1). Dabei versteift man sich auf die eigene Meinung in egoistischer Weise, die Zwietracht geht daher auf Stolz und eitle Ruhmsucht zurück. Handelt es sich bei der Zwietracht um die innere Gesinnung, so beim Streit um Versündigung durch Worte. Die Sünde des Streites kann dadurch begangen werden, daß man mit Wissen die Wahrheit bekämpft und, etwa vor Gericht, für die Sache des Unrechts eintritt, oder dadurch, daß man in ungeordneter Weise für die Wahrheit eintritt; ob diese letzte Sünde läßliche ist oder schwere, richtet sich nach den Umständen, nach dem Ärgernis, die zuerst erwähnte Sünde ist an sich schwere Verfehlung. Hinsichtlich des Ursprungs der Sünde des Streites gilt dasselbe wie von der Zwietracht. Der Aufruhr oder Bürgerkrieg besteht in einem Kampf von Teilen der Bürgerschaft gegeneinander; als Gegensatz gegen Friede, Einheit und Caritas, überdies wegen ungerechter Schädigung von Staat und Gemeinwohl ist der Aufruhr Todsünde (vgl. Nr. 69, 3. 70). Die Rauferei spielt sich ab zwischen Privaten, zwischen einzelnen, bei ungerechtem Vorgehen läge schwere Verfehlung vor, abgesehen von dem Fall der parva materia; der sich Verteidigende sündigt natürlich nicht, außer wenn er die Grenze der Notwehr bewußt überschreitet, desgleichen, wenn er sich von Haß und Rachsucht leiten ließe, läßliche Sünde wäre dies, wenn er die Grenze der Notwehr nur unbedeutend verletzt, ebenso, wenn sich nur leichtere Regungen der Abneigung oder der Rachsucht einmischen. Da der Haß dem andern Übles als solches will, geht die Rauferei nicht auf den Haß, vielmehr auf den Zorn zurück, der sich als appetitus vindictae darstellt (Nr. 171).

Als weiterer Gegensatz der Caritas ist sodann zu nennen das Ärgernis (Nr. 361). Den Gegensatz zum geordneten Eifer bildet der falsche Eifer. Der Wohltätigkeit, die dem Wesen nach mit der Caritas identisch ist und einen Akt von ihr, das Wohltun bezeichnet, stehen entgegen die Beleidigung und andere Schädigungen des Nächsten, die aber vor allem als Sünden gegen die Gerechtigkeit in Frage kommen (Nr. 382. 392).

Ausführlicher ist hier die Sünde des Hasses zu behandeln, als direkter Gegensatz zur Caritas. Dann seien noch kurz berührt Trägheit und Neid sowie der falsche Eifer.

1. Der Haß stammt in letzter Hinsicht aus der Liebe zu irgend einem Gut, man liebt dieses und lehnt daher das, was dem geliebten Gut zuwider oder hinderlich ist, ab oder empfindet Abneigung oder Haß dagegen (S. th. 1, 2, q. 29). Wie alle positiven Affekte und Strebungen auf den Affekt der Liebe zurückgehen, so alle negativen auf den Affekt des Hasses, genauer gesagt, auf das odium displicentiae, auf das Mißfallen an einem Übel oder an dem, was man dafür ansieht. Wie dem amor complacentiae, wovon eben die Rede war, das odium displicentiae korrespondiert, so dem amor concupiscentiae, der Liebe des Begehrens, das odium abominationis, sowie dem amor benevolentiae das odium inimicitiae, also der Liebe der Freundschaft der eigentliche Haß oder der feindselige Haß. Unter der ersten Art von Haß, dem Haß des Abscheus, ist der Widerwille gegen eine Person zu verstehen, die etwa uns oder uns Nahestehenden schadet, es kommt dabei das Gefühl der Abneigung, der Apathie in Betracht, man will der Person nicht Übles in absoluter Weise, nicht das Üble als solches, sondern man hat vielmehr die Bosheit oder das Abstoßende des Verhaltens im Auge. Anders bei dem feindseligen Hasse, dieser gilt direkt der Person, man will ihr Übles als solches, also im absoluten Sinne.

Zu unterscheiden sind zwei Arten des Hasses, der Gotteshaß und der Haß des Nächsten. Die Frage, ob Gott seinem Wesen nach gehaßt werden könne, ist zu verneinen, denn Gott ist die Güte selbst, das bonum universale, das im Grund genommen jeder will, wenn er auch seinem aktuellen Wollen eine falsche Richtung, die Richtung auf ein Scheingut gibt. Jedoch ist es hienieden, wo man Gott nicht intuitiv erkennt, ihn nicht schaut, sondern nur aus den Wirkungen zu erkennen vermag, möglich, etwa Gottes strafende oder verbietende Betätigung zu hassen. Solches Mißfallen an einzelnen Wirkungen Gottes kann zum Hasse Gottes selbst werden, sofern sich der Haß gegen eine Eigenschaft Gottes richtet wie etwa gegen seine Gerechtigkeit; das naturgemäße Mißfallen an dem verhängten Übel bei im übrigen geduldig ertragener Strafe kommt selbstverständlich nicht in Frage (S. th. 2, 2, q. 34, a. 1. a. 2 ad 3). Hier würde es sich also um das odium abominationis handeln: das strafende Eingreifen mißfällt dem sündigenden Menschen derart, daß er die Seligkeit nicht mehr in Gott verlegt, zugleich eine schwere Verfehlung gegen die christliche Hoffnung. Besonders kann sich dieser psychologische Prozeß beim Unzüchtigen abspielen, der schließlich egoistisch sich selbst lebt und gegen den verbietenden und strafenden Gott Abneigung

empfindet, weshalb der Haß Gottes zu den „filiae luxuriae" gerechnet wird (S. th. 2, 2, q. 153, a. 5). Geradezu teuflisch wäre der feindselige Haß gegen Gott, also etwa der überlegte und bewußte Wunsch eines Übels als solchen; der Gotteshaß im vollendeten Sinn ist eines der Kennzeichen der dämonischen Sünde (Nr. 175. 209). Als direkte Abkehr von Gott, ohne Abkehr von Gott wäre ja die Hinwendung zur Kreatur niemals schwere Sünde, und als schroffster Gegensatz gegen die Haupttugend der Caritas ist der Haß Gottes an sich die schwerste Sünde, sie ist zugleich Sünde wider den Heiligen Geist. Der Einwand, die Sünde des Gotteshasses werde unter den Sünden wider den Heiligen Geist nicht genannt, ist deshalb ohne Bedeutung, weil der Gotteshaß ein allen Sünden wider den Heiligen Geist gemeinsames Element darstellt und daher unter diesen nicht eigens aufzuführen ist (Nr. 174. S. th. 2, 2, q. 34, a. 2 ad 1).

Eine zweite Art des Hasses ist der Haß des Nebenmenschen. Allerdings ist die Nächstenliebe keine besondere Art der Caritas, es gibt nur eine Tugend der Caritas (Nr. 288), aber derselben Tugend können artverschiedene Fehler entgegengesetzt sein, man denke an Mäßigung oder Tapferkeit (S. th. 2, 2, q. 10, a. 5). Die Verwerflichkeit des Hasses ergibt sich aus der Erwägung, daß man am Nächsten nur die Sünde, nicht aber das hassen darf, was von Gott stammt, nämlich Natur und Gnade (Nr. 292. Röm. 12, 9. S. th. 2, 2, q. 34, a. 3). Um aber die Sünde des Hasses genauer zu würdigen, hat man den Haß der Abneigung und den feindseligen Haß zu unterscheiden. Trifft der Haß nicht die Person, sondern deren übelwollende Haltung oder handelt es sich nur um das Gefühl der Apathie, das nicht genügend beherrscht wird, ohne daß man sich vom Nächsten innerlich lossagte und entschlossen wäre, die strengen Pflichten der Nächstenliebe nicht mehr zu erfüllen, alsdann wird vielfach läßliche Sünde vorliegen; würde sich jedoch die Abneigung gegen die Person selbst richten als etwas Hassenswertes und nicht zu Ertragendes, wozu zum Beispiel einseitiger Nationalismus leicht führen kann, alsdann ist Todsünde vorhanden. Dies gilt an sich ohne weiteres vom feindseligen Haß (I Joh. 2, 11. 3, 14), der dem Nebenmenschen das Böse als solches oder im Sinne des Endzweckes wünscht und will, also nicht etwa als Mittel zu einem guten und berechtigten Endzweck (S. th. 1, 2, q. 46 f. 2, 2, q. 76, a. 1; vgl. q. 34. 36). Wegen Geringfügigkeit des Übels oder ex actu imperfecto, etwa bei augenblicklicher, ungenügend beherrschter Regung, die nicht ganz freiwillig ist, wäre auf läßliche Sünde zu erkennen (vgl. Nr. 292). Unter den Sünden wider den Nächsten erscheint der Haß nicht dem Schaden nach, hier können andere Sünden schwerer sein, sondern der Gesinnung nach, im Hinblick auf den ungeordneten Willen, worin Ursprung und Wurzel

jeglicher Sünde zu suchen ist, als allerschwerste Verfehlung; ohne solche Gesinnung wäre das äußere Werk, selbst die Tötung eines Menschen, aus schuldloser Unwissenheit, aus Notwehr oder im Namen der Gerechtigkeit, überhaupt nicht sündhaft. Folgerichtig darf man dem Feind kein Übel um des Übels willen wünschen, dies wäre Haß; doch fragt es sich im einzelnen Falle, ob man das Übel dem andern in Wirklichkeit wünschte oder ob der üble Wunsch nur Ausdruck augenblicklicher Erregung war. Wird das Übel nicht als Endzweck, seiner selbst wegen, gewünscht, sondern als Mittel zu einem guten Zweck, etwa ein zeitliches Übel zum Zweck der Besserung, so ist solcher Wunsch an sich nicht sündhaft, es müßte denn sein, was allerdings leicht möglich ist, daß sich ungeordnete Gesinnung einschleicht. Desgleichen wäre ein solcher Wunsch nicht sündhaft, wenn er von der Sorge um das Gemeinwohl, von aufrichtigem Eifer für die Gerechtigkeit und die Ehre Gottes eingegeben wäre, auch dann nicht, wenn der Schaden der betreffenden Person kompensiert würde durch ein gerechtes Interesse der eigenen Person, dem nach der Ordnung der Liebe der Vorrang gebührt. Direkt der Caritas entgegengesetzt ist die Verfluchung, sie ist also Todsünde, anders, wenn die schlimme Absicht fehlt (vgl. Nr. 303, 1), bei unvollendetem Akte oder geringfügigem Objekt, doch sind Ärgernis und Folgen überdies zu berücksichtigen. Unerlaubt ist es, eigenmächtig die Strafe am Nächsten zu vollziehen, da man hiezu die erforderliche Kompetenz besitzen muß; die eigenmächtige Bestrafung allgemein oder in weitgehendem Maße erlauben, bedeutete eine schwere Schädigung des Gemeinwohles und hieße der Rachsucht, der Unbesonnenheit, der Ungerechtigkeit und den blinden Masseninstinkten die Herrschaft überlassen. Vollends ist die Rache im eigentlichen Sinne zu verwerfen, denn dabei beabsichtigt man in erster Linie das Übel des Beleidigers und die Befriedigung egoistischer Gefühle. Eine Ausnahme von der zuvor angegebenen Norm, wonach eigenmächtiger Vollzug der Strafe verwehrt erscheint, ist für den Fall festzustellen, daß jemand auf frischer Tat ertappt wird, hier kann unter Umständen das private Eingreifen berechtigt sein, vorausgesetzt, daß die Absicht einwandfrei, also auf die Besserung des Betreffenden, auf die Abschreckung oder auf die Gerechtigkeit gerichtet ist, daß die Strafe das vernünftige Maß nicht überschreitet und kein positives, begründetes Verbot entgegensteht. Nicht Rache ist daher die Verteidigung in Notwehr (Nr. 386 ff.), sowie die gerechte Bestrafung seitens des Berechtigten, der jedoch die Strafe im Sinne der Milde nach Möglichkeit zu mäßigen hat (Nr. 128). In diesem Zusammenhang ist die Tugend der vindicatio, der gerechten Ahndung, im Gegensatz zur vindicatio illicita, zu erwähnen; man will die gerechte Bestrafung des andern, ohne daß man aber

sich dazu hinreißen ließe, sie entgegen der Ordnung der Gerechtigkeit eigenmächtig zu vollstrecken (Nr. 126), also eine private Tugend, eine Forderung der Gesinnungsmoral[81]; selbstverständlich hat man dabei die Vorschriften christlicher Denkweise im übrigen, zumal das Hauptgebot zu beachten. Nicht unerlaubt ist es überdies, ein gutes Motiv und eine gerechte Sache vorausgesetzt, das Gericht anzurufen, wenngleich der Verzicht auf das eigene Recht in den Grenzen des Möglichen anzuraten ist, entsprechend den Weisungen der Bergpredigt, die allerdings in erster Linie Normen der Gesinnungsmoral geben will (vgl. Nr. 246); zu raten ist der Verzicht oftmals wegen der zu befürchtenden üblen Folgen, die der Anwendung des kalten Rechtes sich anzuschließen pflegen. Besondere Vorsicht zu üben sind hier Geistliche verpflichtet, da sich aus der gerichtlichen Klage leicht Feindschaft, Ärgernis und andere üble, die ersprießliche Tätigkeit beeinträchtigende Folgen ergeben können; doch kann die Rücksicht auf den geistlichen Stand zur Beschreitung des gerichtlichen Weges nötigen, denn die Folgen zu großer Nachsicht dürfen gleichfalls nicht unterschätzt werden; nimmt man gerichtliche Hilfe in Anspruch, so darf auf Durchführung der Verhandlung oder auf empfindliche Buße nicht verzichtet werden, wenn das Entgegenkommen den Anschein eigener Unsicherheit erwecken könnte.

Was die Sünde des Hasses selbst betrifft, so sind noch zwei Fragen zu beantworten, die Frage, ob der Haß als Hauptsünde anzusehen und auf welche Quelle der Haß zurückzuführen ist.

Die Hauptsünden sind ungeordnete menschliche Neigungen, die allen andern Sünden zugrunde liegen, sie veranlassen den Menschen zu Handlungen wider die Vernunft, und läßt man diesen ungeordneten Neigungen freies Spiel, so wird die vernünftige Natur immer mehr korrumpiert. Die Hauptsünden sind also wirksame Anfänge der Sünde und der Korruption der Natur; nicht so der Haß: er ist Beweis und Zeichen der bereits korrumpierten Natur, denn er beseitigt das erste und maßgebende, der Menschennatur entsprechende Prinzip der Gottes- und Nächstenliebe. Dadurch wird am meisten die vernünftige Menschennatur gestört und zerstört; nun gilt aber das Prinzip: id, quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione, die Gottes- und Nächstenliebe ist das erste und stärkste Band der Sittlichkeit, wird es zerrissen, so verliert das sittliche Leben den letzten Halt. Somit ist der Haß Endpunkt, nicht ein Ausgangspunkt der sittlichen Korrumpierung, demgemäß ist er nicht Hauptsünde (S. th. 2, 2, q. 34, a. 5). Daß aus dem Haß viele Sünden hervorgehen, ändert an dieser Feststellung nichts; denn

[81] Caiet., Comment. zu S. th. 2, 2, q. 108, a. 2.

hier verhält es sich ähnlich wie bei der Verzweiflung (Nr. 285, 1), der Haß beseitigt ein letztes Hemmnis der Sünde, die Gottes- und Nächstenliebe, per accidens wird so der Haß zum Anlaß für viele andere Sünden.

Nach einem Wort Gregors des Großen entsteht der Haß aus dem Neid.[82] Der Neid ist nichts anderes als Trauer über das Glück des Nächsten, das Gut des andern ist dem Neidischen mißfällig und verhaßt, daraus ergibt sich, wie Thomas erklärt, daß der Haß auf den Neid formaliter secundum rationem obiecti zurückgeht (S. th. 2, 2, q. 34, a. 6 ad 3): der Neid erzeugt direkt gemäß seinem Objekt, ist er doch Trauer über des Nächsten Wohl, den Haß, der dem andern das Schlimme in absoluter Weise wünscht. Nicht direkt, sondern nur mittelbar führt der Zorn zum Haß, sofern der vom Zorn Beherrschte zunächst das Übel des Nächsten der Ahndung wegen will und erstrebt, dann aber, bei fortdauernder Erbitterung, schließlich das Übel an sich intendiert (S. th. 2, 2, q. 34, a. 6 und ad 3).

2. Neid und Trägheit erscheinen als Hauptsünden und sind deshalb bereits bei Darstellung der Lehre von den Hauptsünden behandelt worden (Nr. 169. 172). Beide Sünden bilden einen Gegensatz zu einer wesentlichen Wirkung der Caritas, damit ist die grundsätzliche theologische Beurteilung gegeben. Speziell die Trägheit bedeutet soviel als recessus mentalis a bono spirituali, cui mens ex necessitate debet inhaerere, quod est bonum divinum (De malo q. 11, a. 3 ad 4). Von dieser unsittlichen Trauer gilt das Wort des Apostels: „Die Trauer der Welt bewirkt den Tod" (II Kor. 7, 10; vgl. Matth. 13, 19. 24, 38).

3. Einen Gegensatz zur Caritas bildet auch jeder religiöse Eifer, der aus Egoismus, Heuchelei, Aberglauben und verschuldetem Irrtum entspringt (Nr. 296, 3. Matth. 7, 3 ff. 23, 13. Joh. 16, 2). Besonders gilt dies vom Zelotismus und Fanatismus. Den von solchem Geiste Erfüllten ist es eigentümlich, daß sie unter dem Vorgeben, das Interesse der Religion oder die Ehre Gottes zu fördern, selbstsüchtige Zwecke verfolgen, sie mißbrauchen die Gottesliebe als Deckmantel ihres Egoismus und scheuen deshalb selbst vor der Anwendung der verwerflichsten Mittel nicht zurück, ja diese Denkweise kann sogar, unter völliger Verkennung des göttlichen Wesens, im religiösen Haß gegen Mitmenschen enden (Matth. 23, 15. Gal. 1, 13. Apg. 23, 21 u. ö.). Solches Verhalten ist um so verwerflicher und widerwärtiger, weil die Religion, die Verehrung des Gottes der Liebe, zwar den Haß des Irrtums und der Sünde erfordert, aber mit dem Haß gegen Personen, gegen Genossen derselben Natur und gleich uns zur Seligkeit Berufene,

[82] Mor. 31, 45.

schlechthin unverträglich ist; daher die praktische Grundnorm, die der heilige Augustinus im Sinne des Evangeliums aufstellt: „Diligite homines, interficite errores."[83]

Zweites Kapitel.
DIE GOTTESVEREHRUNG.

A. Die Tugend der Gottesverehrung.[1]

§ 77. Begriff und Begründung.

298. Begriff und Wesen. Nicht von Religion im objektiven Sinne, also im Sinne der von Gott geoffenbarten Lehre (C. gent. 1, 2. 5) oder überhaupt einer festbestimmten Art des Gottesglaubens und der entsprechenden Gottesverehrung, ist hier die Rede, auch nicht von der religio munda im Sinne des heiligen Jakobus (1,27), der damit das ganze sittliche, von religiösem Geist durchdrungene Leben meint, noch weniger ist hier die Rede von Religion im Sinne besonderer Gottesverehrung durch das Ordensleben oder vom Stand der religiosi (S. th. 2, 2, q. 81, a. 1 ad 5), vielmehr handelt es sich hier um die allgemeine sittliche Pflicht, den persönlichen Gott, sofern wir ihm als unendlichem Prinzip verbunden sind, zu verehren, indem wir unsern Glauben an ihn bekunden (credendo et fidem protestando, S. th. 2,2, q. 81, a. 1).

Unvereinbar mit dieser christlichen Auffassung ist der Irrtum Schleiermachers, der die Religion in ein vages Gefühl der Abhängigkeit von einem unendlichen Wesen verflüchtigt, die pantheistische Denkweise, die gleich andern verwandten modernen Verzerrungen der Wahrheit auf eine Ablehnung der religiösen Idee hinausläuft, die Denkweise der Gesellschaften für ethische Kultur, die Religion und Sittlichkeit in eins setzen oder verwechseln.

Während die Pietät, die Tugend der zarten Ehrfurcht gegen Eltern und Vaterland, denen man das Dasein verdankt, Eltern und Vaterland die schuldige Liebe und Verehrung zollen läßt, bewirkt die religio, die Religiosität, daß man Gott als dem höchsten Prinzip des Seins und dem Leiter des menschlichen Geschickes den schuldigen Tribut der Liebe und Verehrung erweist. Während die Pietät im letzten Grunde eine Bekundung der Caritas gegen Eltern und Vaterland bedeutet, erscheint die Religiosität als Bekun-

[83] Contra lit. Petil. 1, 29, 31.

[1] Suarez, De virtute et statu religionis, 1608 ff. Bouqillon, De virtute religionis, 1880. Wirthmüller, Die moralische Tugend der Religion, 1881. Vermeersch, Quaestiones de virtutibus religionis et pietatis, 1912.

dung von Glaube, Hoffnung und Liebe, wodurch der Mensch uranfänglich mit Gott verbunden und auf ihn hingeordnet wird (S. th. 2,2, q. 101, a. 3 ad 1 f.). Durch die theologischen Tugenden wird nämlich die Hingabe von Verstand und Willen an Gott als letztes Ziel herbeigeführt; der Glaube ist Hingabe des Verstandes an die ungeschaffene Wahrheit, die Hoffnung ist Hingabe an Gott und ein Hinstreben zu ihm, der als beseligendes höchstes Gut und Ziel erscheint, die Liebe ist Hingabe an Gott durch eine gewisse geistige Vereinigung mit dem höchsten Gute. Indem so der Glaube Gott als Schöpfer und absoluten Herrn erkennen läßt, die Hoffnung zuversichtlich auf Gottes Hilfe vertraut und die Caritas freudig Gottes Majestät und die Pflicht der eigenen Unterwerfung und Unterordnung anerkennt, verursachen die theologischen Tugenden den Akt der Gottesverehrung (S. th. 2, 2, q. 81, a. 5 ad 1); vor allem ist es die Caritas, die gebietet, durch entsprechende Akte die eigene absolute Unterordnung unter Gott zu bekunden, daher das Wort des heiligen Thomas: Caritas religionis principium (S. th. 2,2, q. 82, a. 2 ad 1), und daher das Wort des heiligen Augustinus: Spe, fide, caritate colendus est Deus.[2] Die theologischen Tugenden führen demnach zu inneren und äußeren Akten der Anerkennung Gottes als Urgrundes unseres Seins, als Urhebers aller Güter, als unseres Vaters und als Leiters aller Dinge; direkt und als actus eliciti (Nr. 46, 3, b) gehen diese Akte auf die Tugend der Gottesverehrung zurück; die Religiosität besteht also darin, daß man Gott als dem Prinzip des Seins und dem Lenker aller Dinge den schuldigen Dienst und Kult erweist. Zuvörderst geschieht dies mittels innerer Akte, sekundär durch äußere, sinnenfällige Akte, durch jene werden wir unmittelbar zu Gott erhoben, durch die äußeren Akte mittelbar, sofern sie geeignet sind, unsern Sinn auf Gott zu lenken (C. gent. 3, 119). Da Gott ein besonderer Kult und Dienst als dem souveränen Schöpfer und Herrn gebührt, nennt man den ihm gebührenden Kult auch cultus latriae.

Nunmehr lassen sich die Fragen nach Objekt und Motiv der Religiosität beantworten. Ihr Objekt und zwar ihr Materialobjekt ist nicht wie bei den theologischen Tugenden etwas Ungeschaffenes, Gott selbst, sondern etwas Geschaffenes, nämlich der dem Höchsten gebührende Dienst und Kult. Einen Kult erweisen (colere) aber bedeutet soviel als jemanden auszeichnen und ehren, der Gott schuldige Kult ist daher der Inbegriff der Akte, wodurch Gott die gebührende Ehre dargebracht wird, hieher gehören Gebet, Opfer, Zeremonien und alle Akte mit demselben Zweck der Gottesverehrung. Als hauptsächliches Objekt an sich kann man die durch jene Akte hergestellte relative Gleichheit zwischen Sollen und Leisten betrachten, sie ist

[2] Enchir. 3.

obiectum formale quod, das also, was man vor allem intendiert; von einem absolut genügenden Erweis von Ehre und Kult kann natürlich Gott gegenüber nicht gesprochen werden, sondern nur von einem Erweis nach menschlicher Möglichkeit und göttlicher Annahme. Das Motiv bildet der Gedanke an das Verhältnis der göttlichen Erhabenheit und Majestät zur menschlichen Nichtigkeit und Niedrigkeit, also nicht Gott selbst, nicht seine Vollkommenheit unmittelbar wie bei den theologischen Tugenden.

Daß die Religiosität Tugend ist, ergibt sich nach dem aristotelischen Prinzip, wonach die Tugend als Habitus erscheint, der die Betätigung gut macht und den sich Betätigenden zugleich. Nun besteht die Religiosität darin, daß man Gott den schuldigen Kult erweist, also das Gebührende leistet, dadurch wird das richtige sittliche Verhältnis zu Gott hergestellt, daher ist der Akt der Religiosität zweifellos ein sittlich guter Akt und der entsprechende Habitus eine Tugend (S. th. 2,2, q. 81, a. 2). Zu demselben Ergebnis führt die Betrachtung der Beziehung der Religiosität zur Tugend der Gerechtigkeit, sie ist eine der Gerechtigkeit verwandte Tugend, virtus annexa iustitiae (Nr. 126); der Gerechtigkeit verwandt ist die Religiosität und nicht eine Unterart von ihr, weil, wie festgestellt worden ist, von absoluter Gleichheit die Rede nicht sein kann, da der Mensch Gott niemals gebührend zu ehren vermag, gleichwohl bleibt die Religiosität sittliche Tugend, weil es bei der Tugend nicht auf das Können, sondern auf das Wollen ankommt, laus virtutis in voluntate consistit, non in potestate (S. th. 2,2, q. 81, a. 5 und 6 ad 1. q. 80, a. un.). Eine theologische Tugend ist die Religiosität nicht, weil sie den göttlichen Kult, also etwas Geschaffenes, zum Gegenstand hat. Desgleichen erscheint sie nicht als intellektuelle Tugend, denn ihre Bedeutung und vervollkommnende Kraft beruht nicht in der Betrachtung des Wahren (S. th. 2,2, q. 81, a 5 obi. 3); vielmehr ist Träger der Religiosität der freie Wille, besteht sie doch in Bekundung der Ehrfurcht und der Unterwerfung unter Gott, dies aber sind Akte des freien Willens. Nur eine Tugend kommt bei der Gottesverehrung in Frage; die beiden Akte colere Deum und servire Deo begründen keine wesentliche Verschiedenheit des sittlichen Verhaltens, wiewohl man dort mehr an Gottes überragende Majestät, der man Ehre schuldet, hier an die eigene Niedrigkeit denkt, die zum Ehrenerweis drängt, denn diese beiden Akte bedingen einander und werden dem einen Gott unter demselben Gesichtspunkt, mit derselben Absicht, ihn als Vater, als Urgrund des Seins und Lenker aller Dinge zu ehren, vollzogen, so reduzieren sich jene beiden Akte, auf die wiederum alle andern Akte der Gottesverehrung zurückgehen, tatsächlich auf einen Akt, und die Religiosität zerfällt daher nicht in Unterarten (S. th. 2,2, q. 81, a. 3 und ad 2). Daß die Religiosität eine

spezielle Tugend ist, folgt daraus, daß sie ihr spezielles Objekt besitzt, nämlich die Gott allein als höchstem Herrn schuldige Ehrenerweisung. Keineswegs ist die Tugend, die Gott die schuldige Ehre erweist, mit der Tugend, die den Menschen die gebührende Ehre bezeigt, in eins zu setzen, wie Gottesliebe und Nächstenliebe, denn Gott wird als Schöpfer und Lenker aller Dinge eine unvergleichliche Ehre geschuldet (S. th. 2, 2, q. 81, a. 4).

Der Tugend der Religiosität gebührt der Vorrang unter den sittlichen Tugenden. Objekt der anderen Moraltugenden ist nämlich das, was zum letzten Ziele führt, die Religiosität aber bewirkt, daß wir uns richtig verhalten zu Gott, dem Ursprung des Seins, ihr Objekt ist das, was sich direkt auf die Ehre Gottes bezieht, sie kommt also dem Ziele näher (S. th. 2,2, q. 81, a. 6). Die Religiosität nimmt daher unter den Moraltugenden eine beherrschende Stellung ein, sie ist cunctarum princeps moderatrixque virtutum, wie Leo XIII. sie nennt,[3] die Religion ist das höchste Gemeingut, worauf alle andern Güter zu beziehen sind, so gleichfalls Leo XIII.[4] Die Religiosität steht auch höher als die Gerechtigkeit, sofern sich diese auf die menschlichen Dinge bezieht; denn ihr Objekt überragt das der Gerechtigkeit, und nach dem Objekt bestimmt sich der Vorrang.

Die Religiosität selbst ist, wie die bisherigen Ausführungen voraussetzen, eine sittliche Tugend, sie ordnet ja das richtige Verhalten zu Gott, dem Schöpfer und Vater, was seine Verehrung betrifft, dasselbe geht aus dem Zusammenhang mit der Tugend der Gerechtigkeit hervor; sie hat also auch die rechte Mitte festzusetzen, und zwar hinsichtlich der in Betracht kommenden Handlungen, freilich nicht hinsichtlich des Wieviel und Wiesehr, Gott kann man nicht zuviel ehren, sondern nur im Hinblick auf die andern Umstände.

299. Akte der Gottesverehrung. Zur Gottesverehrung, zur Religiosität gehören jene Akte, die an sich geeignet sind, Gott die gebührende Unterwürfigkeit und Ehrfurcht zu bezeigen. Die Akte der Gottesverehrung können sich direkt auf Gott beziehen wie etwa die Anbetung oder nur mittelbar auf Gott und unmittelbar auf Geschöpfliches, dessen Verehrung durch das nahe Verhältnis zu Gott erfordert wird und so auf Gott selbst abzielt. Die hauptsächlichsten Akte sind die Devotion oder die Selbsthingabe und Selbstweihe, das Gebet, Lob und Anbetung, Opfer, Gebrauch der Sakramente und Sakramentalien, Eid, Beschwörung, Heiligung gewisser Tage. Der vorzüglichste innere Akt der Religiosität ist die Devotion, ein Willensakt, bestehend in der Bereitheit, sich Gott hinzugeben und sich ihm gänzlich zu unter-

[3] Enc. Libertas, d. d. 20. 6. 1888.

[4] Enc. Immortale Dei, d. d. 1. 11. 1885.

werfen, um Gott so die gebührende Ehre zu erweisen (S. th. 2,3, q. 82). Im Unterschied von der Caritas, die ja auch die Hingabe an Gott bewirkt, nur eben unmittelbar und durch geistige Vereinigung, bewirkt die Devotion die Hingabe unter speziellem Gesichtspunkt: man ist bereit, Gott die gebührende Verehrung zu bezeigen (S. th. 2,2, q. 82, a. 2 ad 1). Der entsprechende Habitus, die Frömmigkeit, ist keine von der Religiosität verschiedene Tugend, vielmehr identisch damit, es verhält sich hier ebenso wie bei der Gerechtigkeit, wozu nicht nur das beständige Tun und Lassen in ihrem Sinne, sondern auch die Bereitheit gehört, so zu handeln.[5] Als Ursache und Quelle der Devotion nennt Thomas die Betrachtung; zu jener Bereitheit gelangen wir, wenn wir Gottes Güte und Wohltaten betrachten, so wird die Gottesliebe entflammt, und diese bildet ja die nächste Ursache der Religiosität und Frömmigkeit; zu solcher Bereitheit gelangen wir desgleichen, wenn wir unsere Mängel und unsere Armseligkeit betrachten (S. th. 2, 2, q. 82, a. 3).

Auch die äußeren Akte sind der Religiosität eigentümlich, drängt sie uns doch, mit Seele und Leib uns Gott zu unterwerfen, aber stets verbleibt den inneren Akten die primäre Bedeutung, auf sie hat man die anderen hinzuordnen (S. th. 2,2, q. 81, a. 7. q. 82, prooem. C. gent. 3, 119). Da die soziale Natur des Menschen zu gemeinsamer Gottesverehrung führt, sind weiterhin und folgerichtig nicht nur die individuellen Akte, sondern ebenso die gemeinsamen Akte der Gottesverehrung als der Religiosität eigentümliche Akte zu bezeichnen, desgleichen, da eine von Christus begründete religiöse Gemeinschaft besteht, die öffentlichen, liturgischen Akte, vollzogen für die Gesamtheit im Namen Christi und der Kirche durch deren Diener (S. th. 2,2, q. 83, a. 12. C. c. 1256).

Unter Liturgie ist der öffentliche und rituelle, durch festbestimmte Formen und Normen geordnete Kult der Kirche zu verstehen, unter Rubriken die Vorschriften hinsichtlich des Vollzugs der heiligen Handlungen, unter Zeremonien die im einzelnen für den Vollzug angeordneten sinnbildlichen Zeichen und Riten, sinnvolle Gebräuche und Formen untergeordneter Art, die dem Zweck der Erbauung und der Verschönerung des Kultes dienen. Die von der Kirche normierte öffentliche Gottesverehrung ist auch sittlich von größter Bedeutung durch Belebung des religiösen Sinnes und des Vertrauens auf den einzigen Mittler, durch Steigerung der Liebe zur einen, heiligen katholischen Kirche, auf deren Gottesdienst ein Schimmer der ewigen Schönheit ruht, durch tatsächliche wirksamste Bekämpfung des modernen individualistischen Geistes, durch diese und andere segensreiche Wirkungen, ganz abgesehen von der Wirksamkeit der Gnadenmittel als solcher. Aber wie im

[5] Aristoteles, Nik. Eth. 5, 1.

übrigen gilt auch hier, daß die Gnade die Natur nicht ersetzt und nicht absorbiert: gewiß soll der einzelne durch entsprechende Intention sein ganzes Tun und Lassen gleichsam zu einem Gottesdienst im weiteren Sinne des Wortes machen, aber keineswegs ist der kirchliche Gottesdienst so gedacht, daß er die ganze private und profane Tätigkeit als Mittel- und Zielpunkt in sich aufnehmen sollte. Die Arbeit in der Welt, die politische Tätigkeit, der Beruf in der Welt bewahren ihre Eigenart und relative Selbständigkeit. Der Gottesdienst der Kirche und ihre Liturgie hat den Zweck, in gottgefälliger Form dem Höchsten die gebührende Ehre zu erweisen und die Gemüter und Willen der Menschen immer wieder zu erheben und zu stärken, damit sie den Kampf in der Welt weiter kämpfen und ihre Pflichten desto gewissenhafter und treuer erfüllen. Dementsprechend bewahren auch die privaten religiösen Uebungen der einzelnen gegenüber der offiziellen kirchlichen Liturgie ihre Selbständigkeit und ihr Recht, die kirchliche Gottesverehrung ist in ihrer Art unübertrefflich und unübertroffen, die private Gottesverehrung hat weithin daran ein Vorbild und eine lebensvolle Form, aber die Kirche will keineswegs die individuelle Frömmigkeit schablonisieren, gerade die festgelegte objektive Form für den öffentlichen Gottesdienst sichert der individuellen Art des einzelnen ihr Recht, während der Verzicht auf feste Normen den einzelnen an den Subjektivismus des Kirchendieners ausliefert.

Neben den eigentümlichen und unmittelbaren Akten kommen also, wie angedeutet wurde, **mittelbare** Akte in Betracht, neben den actus eliciti die actus a religione imperati, diese letzten Akte stehen insofern zur Religiosität in naher Beziehung, als sie durch die religio auf die Ehre und den Kult Gottes hingeordnet werden; so kann man den Armen Gutes tun, um damit Gott Ehre zu erweisen, in diesem Sinne nennt der heilige Jakobus die Werke der Barmherzigkeit eine religio munda et immaculata (Jak. 1, 27). In diesem weiten Sinne verstanden wird die Religiosität zur **Heiligkeit**, die den Begriff der Festigkeit (Röm. 8, 38) und den der sittlichen Reinheit (Hebr. 12, 14) in sich vereinigt (S. th. 2,2, q. 81, a. 1 ad 1. a. 4 ad 1f.); durch die Heiligkeit wird das ganze Denken und Tun des Menschen auf Gott gerichtet, während also die Religiosität sich auf dem Gebiet betätigt, das speziell zur Gottesverehrung gehört, man denke an Opfer, Oblationen und dergleichen, bezieht die Heiligkeit auch die Werke der andern Tugenden, also das ganze Leben, auf Gott; so verstanden ist die Heiligkeit der Wirksamkeit nach, ähnlich der legalen Gerechtigkeit (Nr. 124), eine allgemeine Tugend, als spezielle Tugend ist sie mit der Religiosität im wesentlichen identisch (S. th. 2, 2, q. 81, a. 8. I Kor. 10, 31. Kol. 3, 17).

300. Begründung der Pflicht der Gottesverehrung. Wir erkennen den Schöpfer aus seinen Werken (Röm. 1, 20), wer trotz normaler Geisteskraft nicht zu solcher Erkenntnis gelangt, wird von der Heiligen Schrift als Tor und als sittlich minderwertig betrachtet (Ps. 52, 1. Weish. 13, 1). Ohne weiteres aber folgt aus der Erkenntnis, schon aus der natürlichen Erkenntnis Gottes die Pflicht, ihm die schuldige Ehre zu erzeigen. Die Notwendigkeit der entsprechenden inneren Akte ergibt sich aus dem Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer. Derselbe ethische Gesichtspunkt läßt aber auch die äußeren Akte als notwendig erscheinen, dazu kommt der psychologische und der anthropologische Gesichtspunkt. In psychologischer Hinsicht ist festzustellen, daß die innere Stimmung zur äußeren Bekundung drängt, wir können überhaupt des Sinnlichen als Hilfsmittels nicht entraten, wenn es gilt, die selbstverständliche Verbindung mit Gott herzustellen, wir bedürfen, sagt Thomas, der Hinleitung durch das Sinnliche (Röm. 1, 20. S. th. 2,2, q. 81, a. 7), damit die Intention auf Gott gerichtet und das Streben entzündet werde, ut intentio dirigatur in Deum et affectio accendatur (C. gent. 3, 119. S. th. 2,2, q. 83, a. 12). Die einzelnen bestimmten Formen sind allerdings nicht naturgesetzlicher Art, sie sind vielmehr positiv göttlichen oder menschlichen Rechtes (S. th. 2, 2, q. 81, a. 2 ad 3). Die Notwendigkeit gemeinsamer und öffentlicher Gottesverehrung ist schon damit gegeben, daß der Mensch ein soziales Wesen ist, tatsächlich ist die äußere gemeinsame Gottesverehrung bei allen Völkern zu finden. Dazu kommt, daß auch die natürlichen Gemeinschaften von Gott stammen und deshalb verpflichtet sind, Gott zu ehren; keineswegs ist etwa der Staat von dieser Pflicht ausgenommen, er hat Gott die Ehre zu geben und die Religion zu schützen, der atheistische und, was ungefähr dasselbe ist, der indifferente Staat ist ein Verstoß gegen Gerechtigkeit und Vernunft.[6] Ohne das Bestehen der Kirche als Trägerin der öffentlichen Gottesverehrung würden dem Staate noch weiterreichende Pflichten und Rechte hinsichtlich der Gottesverehrung zukommen. Indem mit der Kirche eine sichtbare religiöse Gemeinschaft gestiftet wurde, ist die Notwendigkeit eines gemeinsamen und öffentlichen Kultes vollends einleuchtend zu erweisen, da das Leben der Kirche ohne gemeinsame Bekundung der Überzeugungen und Gefühle nicht denkbar wäre. Wie tief die Religion im innersten Wesen des Menschen begründet sei, ist auch zu erschließen aus dem unerläßlichen und unersetzlichen Dienst, den die Religion und religiöse Übung der Kultur leistet; von ihr geht eine wunderbar die Seelen einigende, die Klassen versöhnende Kraft aus, sie adelt die Arbeit, sie macht die Be-

[6] Leo XIII., Enc. Libertas, d. d. 20. 6. 1888. Immortale Dei, d. d. 1. 11. 1885.

rufstätigkeit zu einer Art Gottesdienst, sie weckt Opfersinn und Gemeinsinn, nicht minder das Bewußtsein der Verantwortlichkeit, sie schützt und hegt zarte Scheu und Scham und läßt den Geist der Treue erstarken, selbst der Kunst bringt der Bund mit der Religion reichen Segen.

Verwerflich und den Tatsachen widersprechend ist daher die Meinung Kants, der die äußere Gottesverehrung für schädlich und ethisch bürgerlicher Pflichterfüllung abträglich erklärt, verwerflich ist die pantheistische Auffassung mit ihrem Herz und Verstand fremd bleibenden Allwesen und ihrer Auflösung aller wahren Religion, verwerflich die monistische Auffassung, die an die Stelle der Religion Kunst und Wissenschaft setzt. Wenn ein Leo XIII. das Vordringen all dieser und verwandter moderner Theorien in Verbindung bringt mit der Reformation, so hat er richtig gesehen; der durch diese begünstigte und großgezogene autoritätsfeindliche Subjektivismus hat den modernen Systemen den Weg bereitet, dazu die verderbliche und verwerfliche Sola-fides-Lehre, die Beseitigung der Opferfeier, die Leugnung der evangelischen Räte, die Abschaffung des Priestertums, dadurch wurden der Religion unheilbare Wunden geschlagen; alle Versuche, die Religion und religiöse Übung neu zu beleben, müssen scheitern, solange nicht zuvor die Rückkehr zu den dogmatischen christlichen Grundlagen erfolgt. Nicht viel höher als die erwähnten modernen Systeme steht auch der moderne Phänomenalismus, der die natürliche und geoffenbarte Gotteserkenntnis ersetzt durch ein unbewußtes individualistisches oder eingebildetes Erleben.

301. Einwände. Der Einwand, Gott bedürfe der menschlichen Verehrung nicht, läßt außer acht, daß die Gottesverehrung der göttlichen Herrlichkeit, weil das undenkbar ist, nichts hinzufügen, sondern Gott die schuldige Ehre erweisen will und daß wir bei unserer Unzulänglichkeit eine gewisse äußere Hilfe und Unterstützung brauchen, um so, „während wir Gott in sichtbarer Gestalt erkennen, durch ihn zur Liebe des Unsichtbaren hingerissen zu werden" (S. th. 2, 2, q. 82, a. 3 ad 2). Daher das Wort des heiligen Augustinus: uns nützt es, Gott zu verehren, nicht Gott dem Herrn selbst,[7] der äußere Kult dient dem Nutzen des Menschen, der Förderung unserer Andacht und zum Nutzen des Nächsten (S. th. 2, 2, q. 30, a. 4 ad 1). Jesus selbst tadelt keineswegs die äußere Gottesverehrung, wenn er eine Anbetung im Geist und in der Wahrheit verkündigt (Joh. 4, 23f.), damit verkündet er nur das Ende des jüdischen und des samaritischen Kultes und die Ausbreitung des wahren Opfers (Mal. 1, 10f.). Daß ein bestimmter Ort gewählt

[7] Ep. 102, 17.

wird zur gemeinsamen Gottesverehrung, wird nicht durch das Wesen der Gottesverehrung an sich, sondern durch die Notwendigkeit einer würdigen Feier hienieden bedingt. Thomas von Aquin nennt mehrere Gründe, weshalb die Gottesverehrung mit Rücksicht auf die betenden Gläubigen im Heiligtum stattfindet: wegen der Konsekration der heiligen Stätte, wodurch eine besondere Andacht vermittelt wird, wegen der dort enthaltenen heiligen Geheimnisse und Symbole, wegen der großen Zahl der zusammenkommenden Gläubigen (Matth. 18, 20. S. th. 2, 2, q. 84, a. 3 ad 2). Und was die äußere Anbetung angeht, so wird ihr ein sittlicher Wert nur zugeschrieben, wenn sie auf die innere Anbetung als Ziel bezogen deren sinnfälliger Ausdruck ist (S. th. 2, 2, q. 84, a. 2). Ebensowenig tadelt Jesus die öffentliche und gemeinsame Gottesverehrung mit bestimmten Formen (Matth. 6, 5), er verlangt vielmehr lediglich ein vernünftiges, angemessenes Verhältnis von Äußerem und Innerlichem (Nr. 100) und verurteilt nur das Haschen nach Menschenlob und Menschenehre (Matth. 18, 20. 26, 26 ff.). Das Tridentinum hat deshalb im Sinne des Evangeliums mit Recht die Beanstandung des äußeren Kultes der Kirche zurückgewiesen (Trid., sess. 13, de euchar., cap. 5; can. 6).[8] Sollten je die äußeren Formen überwuchern, so wäre dies eine Folge menschlicher Schwäche, nicht aber der äußeren Gottesverehrung an sich. Gott will allerdings Erbarmen lieber als Opfer, aber nirgends steht geschrieben, daß er es anstatt des Opfers wolle. Lieber will er Erbarmen, eben weil die Gottesverehrung nicht für Gottes Nutzen, sondern für den des Menschen bestimmt ist, uns und dem Nächsten soll die Gottesverehrung nützen, jeder soll seine Pflicht erfüllen und das des andern suchen, die Übung des Erbarmens aber kommt diesem Nutzen näher als das Opfer (S. th. 2, 2, q. 30, a. 4 ad 1. Hebr. 13, 16). Eine Entstellung des wahren Sachverhalts ist es schließlich, wenn der katholischen Religion Beeinträchtigung der irdischen Interessen vorgeworfen wird; in Wahrheit steigert die katholische Religion, wie bereits betont wurde, die Arbeitsamkeit und Energie, wirkliches Gottvertrauen hat ja immer diese Wirkung, das wohlverstandene irdische Interesse könnte gar nicht nachhaltiger und sicherer gefördert werden als durch den Geist, der dank der katholischen Religion großgezogen wird, den Geist der Treue, der Eintracht, des Opfersinnes, des Gemeinsinnes und der Verantwortlichkeit. Um so deutlicher tritt das Verdienst der katholischen Religion um die Kultur hervor, wenn man damit die Kraftlosigkeit moderner Ideen, die oft nichts als leere Worte sind, vergleicht.

[8] Vgl. Denz. n. 478. 1253 ff. 1260. 1279 f.

§ 78. *Das Gebet.*[9]

302. Wesen des Gebets. Das Gebet, christlich aufgefaßt, besteht subjektiv und dem Ziele nach in einer Erhebung des Sinnes zu Gott, elevatio mentis ad Deum, und zugleich objektiv hienieden in der Bitte um das Gebührende, gerichtet an Gott, petitio decentium a Deo; so bestimmt Johannes Damascenus das Wesen des Gebetes im Sinne der christlichen Tradition.[10] Das Gebet ist, wie die sachliche Erwägung leicht erkennen läßt und die Übereinstimmung der Völker bestätigt, ein naturgemäßer Akt der Religiosität; sobald der Mensch mit seiner Vernunft Gott als allmächtigen Herrn erkennt, ist es für ihn nur natürlich, sich Gott zu unterwerfen und die eigene Person ihm darzubringen und ihn als Geber alles Guten zu ehren, das sekundäre Element ist die Bitte. Näherhin wird nach der Lehre des heiligen Thomas durch die Religiosität, als deren Subjekt der freie Wille festgestellt wurde (Nr. 298), beim Gebet die Erkenntniskraft, das Denken, auf Gott gerichtet; die Religiosität, von der ja alle Akte der Gottesverehrung ausgehen, bewirkt, daß der Sinn sich zu Gott erhebt und ihn als Geber des Guten anerkennt; das Gebet ist also ein Akt der Vernunft und zwar der praktischen Vernunft, denn es handelt sich dabei ja nicht um die Erkenntnis des Wahren als solche, sondern um ein Überreden, um den Versuch, von Gott etwas zu erlangen. Leicht ist nun zu erschließen, welcher Rang dem Gebet unter den Akten der Gottesverehrung zukommt, es bildet nach der Devotion, die alle Akte der Gottesverehrung hervorruft, den vornehmsten Akt der religio, denn beim Gebet weiht man Gott nicht irgendwelche äußere Gabe, sondern die kostbarste, worüber der Mensch verfügt, nämlich den Intellekt, besteht doch das Gebet darin, daß die Religiosität den Intellekt des Menschen zu Gott hinbewegt und an Gott hingibt (S. th. 2, 2, q. 83, a. 3 ad 1).

So wird auch das Verhältnis des Gebetes zu den theologischen Tugenden klar; die theologischen Tugenden führen, wie festgestellt wurde (Nr. 298), zur Gottesverehrung, die Gottesverehrung ihrerseits führt naturgemäß zum Gebet. Das Sehnen der theologischen Tugenden findet also im Gebet seinen Ausdruck, es ist desiderii interpres (Ps. 9, 17); besonders steht es zur Caritas in enger Beziehung, denn das Rechte zu wünschen und zu begehren, ist Sache der Caritas, die verwehrt, von Gott, der die Heiligkeit

9 Kreuzberg, Das Gebet, 3. Aufl. 1905. Lefranc, La prière, 1904. Monsabré, La prière, 1906. Heiler, Das Gebet, 3. und 4. Aufl. 1921 (eine Vermischung protestantischer und katholischer Ideen).

10 De fide orthod. 3, 24. Augustinus: locutio ad Deum, Enarr. in Ps. 85, 7. Ebenso Chrysostomus, In Genes., hom. 30, 5.

selbst ist, etwas Ungebührliches zu ersehnen (S. th. 2, 2, q. 83, a. 1 ad 1 a. ad 2).[11]

Bei der unlöslichen Beziehung, in der das Gebet zur Religiosität steht, ist weiterhin einleuchtend, daß die vollkommene Gottesverehrung, also die christliche Religion, auch das Gebet in vollendeter Form besitzen muß (Matth. 6, 9ff. Joh. 4, 24. 14, 13f. Hebr. 7, 25). Das christliche Gebet ist ein Gebet „im Geist und in der Wahrheit", es besitzt seinen klaren und festen Zielpunkt, nämlich Gott den Vater durch den einzigen Mittler Christus, die vollendete Form des Gebetes ist das Vaterunser.

Desgleichen erklärt sich angesichts des Zusammenhanges von Religion und Gebet die allgemeine Verbreitung des Gebetes bei den Völkern zu allen Zeiten; die Gottesverehrung besteht überall bei den Völkern, soweit sie nicht depraviert sind, wie etwas Selbstverständliches und deshalb zugleich das Gebet, als erster natürlicher Ausdruck der Religion.

Schließlich ergibt sich überdies ohne weiteres aus dem Wesen des Gebetes, wie es bestimmt wurde, daß das Gebet nur der vernünftigen Kreatur eigentümlich sein kann. Wenn in der Heiligen Schrift gesagt wird, Gott gebe den jungen Raben, „die zu ihm rufen," Speise, so bezieht sich dies auf das naturale desiderium, sofern jedes Geschöpf, ein jedes nach seiner Art, teilnehmen will an Gottes Güte (S. th. 2, 2, q. 83, a. 10 ad 3). Subjekt der Gottesverehrung durch das Gebet ist also nur die vernünftige Kreatur. Der Mensch kann sowohl für sich als auch für andere, mit denen er durch das Band natürlicher und übernatürlicher Liebe verbunden ist, beten. Die Seligen des Himmels können für sich und für uns beten. Als Vermittlerin aller Gnaden und als allmächtige Fürbitterin gilt nach katholischer Überzeugung die seligste Jungfrau. Die Seelen im Fegfeuer können zwar nicht mehr verdienen für den Himmel, aber sie können zweifellos, wenigstens im allgemeinen, für die Menschen sowie für die Angehörigen beten und auch für sich Milderung der Strafen erflehen.

303. Objekt und Ziel des Gebets.

1. Man darf, was das Objekt des Gebetes betrifft, Gott in unbestimmter Weise bitten, aber man darf auch um Bestimmtes beten. Es ist durchaus nicht richtig, daß es für den Menschen jemals eine Stufe sittlicher Vollkommenheit geben könnte, wo es sich für ihn nicht mehr geziemte, etwas von Gott zu erbitten.[12] Näherhin darf man um alles beten, was man wün-

[11] Augustinus, Ep. 130, 9, 18. Enchir. 7.
[12] Denz. n. 1234f.

schen und ersehnen darf: hoc licet orare, quod licet desiderare (S. th. 2, 2, q. 83, a. 6).[13] Die erste Regel muß freilich lauten, eine Regel, die im Gebet des Herrn in glänzender Weise durchgeführt ist: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und dies alles wird euch hinzugegeben werden" (Luk. 12, 31). Man darf und muß daher vor allem um die Güter bitten, „die nie schlecht gebraucht werden können", gemeint sind die Tugenden (Nr. 116, 1), die Güter, die zur Seligkeit erforderlich sind. Da Gott will, daß alle Menschen selig werden (I Tim. 2, 4), so hat man unbedingt und primär um die Seligkeit und die dazu nötigen Mittel und Hilfen zu bitten. Sekundär und in einer dem Hauptzweck untergeordneten Weise darf man jedoch auch um Zeitliches beten, sofern es zur Uebung der Tugend als notwendig oder nützlich erscheint, also etwa als nützlich, um dem Nächsten helfen zu können. Um was der Christ hauptsächlich beten soll, lehrt, abgesehen vom Vaterunser, die Gebetsweise der Kirche am besten (S. th. 2, 2, q. 83, a. 6. Vgl. Spr. 30, 8f. Matth. 6, 33. I Tim. 6, 8ff. Jak. 4, 3 u. ö.). Das Gebet um ein moralisches Übel, daß also etwa der andere zur Demütigung in Sünde falle, ist unstatthaft, desgleichen die Bitte um göttlichen Beistand zur Sünde, was wegen grober Irreverenz Gott gegenüber an sich schwere Sünde wäre, eine solche Bitte wäre Sünde wider die Religion durch Aberglauben und Blasphemie; nicht sündhaft jedoch würde es sein, nach begangener Tat um Rettung aus der Gefahr zu bitten oder um solche Rettung zu beten aus einer Gefahr, die durch die Sünde heraufbeschworen wurde. Ebenso ist das Gebet um ein physisches Uebel im Dienste höherer Zwecke, wenn ungeordnete Gefühle ausgeschlossen sind, nicht sündhaft (Nr. 297, 1). Die Fluchpsalmen gehen nicht auf Rachegesinnung zurück. Die Verwünschungen, die in der Schrift sich finden, können in dreifachem Sinne verstanden werden. Einmal im Sinne einer Prophezeiung, daher sagt Augustinus vom Psalmisten: non optat, sed praevidet.[14] In anderen Fällen erscheint die Verwünschung wirklich als Wunsch, aber so, daß das Begehren des Wünschenden gegenüber den Gottesfeinden auf die göttliche Strafgerechtigkeit, nicht auf die Strafe von Menschen gerichtet ist, dieselbe Gesinnung, von der Gott selbst geleitet wird. Auch ist es möglich, daß das Begehren sich auf die Beseitigung der Schuld bezieht, nicht auf die Strafe selbst (S. th. 2, 2, q. 25, a. 6, ad 3. q. 76, a. 1. q. 83, a. 8, ad 1f. Vgl. Röm. 3, 8). Um Indifferentes als solches dürfte man nach dem Dargelegten nicht beten, doch ist bei christlich Gesinnten in der Regel kein Grund zu ängstlicher Untersuchung

[13] Augustinus, Ep. 130, 12 und 23.
[14] Sermo 56, 3.

vorhanden, weil anzunehmen ist, daß sie zum Beispiel irdische Güter zu gutem Gebrauche wollen.

Das Muster des christlichen Gebetes bleibt das Vaterunser, es ist, nach einem Wort des heiligen Augustinus forma desideriorum,[15] und zwar ist es vorbildlich nicht nur nach dem Inhalt, sondern auch nach der ganzen, darin durchgeführten Ordnung (S. th. 2, 2, q. 83, a. 9. Cat. Rom. 4, 9).

Für andere zu beten, gebietet die Caritas, denn sie treibt uns an, dem Nächsten Gutes zu wünschen; da sie im Grund genommen als Freundesliebe erscheint, legt es die Gesinnung der Caritas nahe, das Interesse des Freundes als eigenes zu betrachten und für den andern zu beten. Ihre Vollendung erhält die dogmatische Begründung der bezeichneten Forderung in der Idee der Gemeinschaft der Heiligen; daher im Gebete des Herrn die konsequente Anwendung der Wir-Form.[16] Speziell für die Feinde zu beten, ist nicht Pflicht, außer in singulären Fällen bei besonderer Not oder zur Vermeidung von Ärgernis (S. th. 2, 2, q. 83, a. 8), im übrigen ist es nur geraten; dagegen wäre es ein Verstoß gegen die Nächstenliebe, die Feinde vom allgemeinen Gebet, etwa von den im Vaterunser enthaltenen Bitten, auszuschließen (Nr. 292). Was die Fürbitte für die Seelen im Fegfeuer betrifft, so stellt das Tridentinum fest, daß nach der Überlieferung der Apostel das unblutige Opfer des Neuen Bundes nicht nur für die Sünden, Strafen, Genugtuungen und andere Notwendigkeiten der lebenden Gläubigen, sondern auch für die in Christus Verstorbenen und noch nicht zur Seligkeit Gelangten dargebracht wird (Trid., sess. 22, de sacrif. miss., cap. 2; can. 3). Die innige Verbindung der Fürbitte für die Seelen im Fegfeuer mit der Liturgie, desgleichen die Idee der Caritas und der communio sanctorum lassen erkennen, daß eine Pflicht besteht, für die armen Seelen zu beten, da aber die Notwendigkeit im einzelnen Fall nicht festzustellen ist, kann eine Verpflichtung unter schwerer Sünde nicht behauptet werden.

3. Das Ziel des Gebetes ist Gott, der Geber jeder guten Gabe. Sekundär kann das Gebet auch an die Heiligen und besonders an die seligste Jungfrau und Gottesmutter gerichtet sein, auch der Anrufung der armen Seelen steht kein triftiger Grund entgegen, selbst wenn sie um die speziellen Bitten nicht wissen sollten. „Es ist gut und nützlich, die Diener Gottes, die mit Christus zugleich herrschen, inständig anzurufen und ihre Reliquien und Bilder zu verehren; aber besonders sollen alle Gläubigen mit kindlicher Frömmigkeit der seligsten Jungfrau Maria ihre Verehrung bekunden“ (C. c. 1276). Die Engel und Heiligen, durch deren Fürsprache wir leichter Erhörung finden (S. th. 2, 2, q. 83, a. 4), überhaupt nicht anrufen und verehren zu wollen, wäre

[15] Ep. 130, 21. [16] Cypr., De or. dom. 8.

ein Zeichen von Stolz und von Mangel an Religiosität, zumal wir auf Grund der Caritas, die ja die Heiligen und Seligen des Himmels mit uns verbindet, und auf Grund der communio sanctorum wissen, daß sie für uns beten (S. th. 2, 2, q. 83, a. 11).

Die von Vigilantius, von Luther u. a. bestrittene katholische Auffassung ist also durchaus begründet. Gegen Vigilantius macht Hieronymus mit Recht geltend, wenn die Apostel und Martyrer schon in diesem Leben, wo man noch für sich selbst besorgt sein muß, für andere beten, um wieviel mehr nach erlangter Seligkeit (S. tth. 2, 2, q. 83, a. 11). Der Einwand, durch Anrufung der Heiligen werde das Mittleramt Christi beeinträchtigt, ist ohne Bedeutung, denn Christus bleibt als Erlöser der einzige Mittler, die Heiligen, auch die seligste Jungfrau, sind Vermittler nur durch Fürsprache; schon Augustinus verweist auf die verschiedene Form der Anrufung der Heiligen und der Anrufung Gottes, zu Gott beten wir, daß er sich unser erbarme, die Heiligen rufen wir an, daß sie für uns bitten, ganz deutlich kommt dies zum Ausdruck in den Litaneien. Ebenso ist der Einwand hinfällig, die Heiligen wissen nicht, was auf Erden geschieht; die Seligen schauen Gott und erkennen im Lichte des göttlichen Wissens, was hienieden geschieht und sie berührt. Auch tut es Gottes Güte nicht Eintrag, wenn er, statt unmittelbar, auf Fürsprache der Heiligen hin unser Gebet erhört; Gott will die causae secundae, die geschöpflichen Ursachen, die geschöpfliche Interzession ins Mittel treten lassen, teils zur Erhöhung unseres Vertrauens, teils zur Ehre der Heiligen selbst (Trid., sess. 25, de invoc. sanct.).

304. Arten des Gebetes.

1. Nach dem nächsten Zweck unterscheidet man Lob-, Dank- und Bittgebet. Speziell das Lobgebet gilt den Erweisen göttlicher Macht und Güte; sofern es sich dabei um Gottes Wohltaten handelt, die er uns erzeigt, geht das Lob auf die Pflicht der Dankbarkeit zurück, die Lobpreisung kann innerlich bleiben oder in Wort und Gesang zum Ausdruck kommen (vgl. S. th. 2, 2, q. 91, a. 2). Statt im Lob-, Dank- und Bittgebet besondere Arten des Gebetes zu sehen, kann man darin auch lediglich Bestandteile, Elemente des vollkommenen Gebetes erblicken (S. th. 2, 2, q. 83, a. 17); im Anschluß an I Tim. 2, 1 zeigt Thomas, welches die Bestandteile des christlich verstandenen Gebetes sind (vgl. Eph. 6, 18. Phil. 4, 6). Zum Gebet, dieser Erhebung des Herzens zu Gott (oratio), gehört die Bitte, kann man doch das Bittgebet als das Gebet des Erdenpilgers betrachten und bezeichnen; das bittende Gebet wird zur Abbitte, wenn es sich um Sühne oder Nachlassung von Sündenschuld handelt; die Bitte kann in bestimmter Form (petitio) oder in allgemeiner Wendung, wobei im allgemeinen um Gottes

Hilfe und Gnade gebetet wird (supplicatio), oder in Form der bloßen Andeutung (insinuatio, Joh. 11, 3) vorgetragen werden. Ferner gehört zum vollkommenen Gebet die Angabe des Grundes, der die Erhörung erhoffen läßt. In erster Linie wird man sich dabei auf Gottes Güte und Heiligkeit berufen, so verbindet sich naturgemäß mit dem Bittgebet das Lobgebet. Den Grund aber auf seiten des Betenden, weshalb dieser Erhörung hofft, bildet die Danksagung, denn wenn wir für die erhaltenen Wohltaten Dank sagen, dürfen wir mit um so größerem Vertrauen um neue Guttaten bitten, wie die Kirche in einem ihrer Gebete deutlich zum Ausdruck bringt.[17] Beispiele der Verknüpfung jener „Arten" des Gebetes bieten die Gebete der Kirche, so die Kollekte in festo ss. Trinitatis: Omnipotens, sempiterne Deus, qui dedisti famulis tuis in confessione verae fidei aeternae Trinitatis gloriam agnoscere ..., quaesumus, ut eiusdem fidei firmitate ab omnibus semper muniamur adversis, per Dominum etc. Die Worte: qui dedisti und die folgenden beziehen sich auf die Danksagung, die Schlußformel enthält den Hinweis auf Gottes unendliche Güte. In vorbildlicher Weise sind die drei Arten des Gebetes auch verbunden in der großen Doxologie.

Zur Danksagung und Anbetung, die vorzugsweise das Gebet der Gott Schauenden sind (Offb. 4, 8 u. ö.), bestimmt uns die Erinnerung an Gottes Wohltaten (Röm. 11, 36 u. ö.), das Vorbild des Herrn selbst (Matth. 15, 36 u. ö.), das Beispiel der Apostel, die eifrig die Eucharistie pflegten, und das Beispiel der Kirche mit ihrem klassischen Dankgebet, der Präfation (I Thess. 1, 2 u. ö.).

2. Der inneren Form nach unterscheidet man das formelle und das virtuelle Gebet, unter dem formellen Gebet ist das eigentliche Gebet zu verstehen, verrichtet mit entsprechender Intention, als virtuelles Gebet kann man alle guten Werke auffassen, die ja auch eine dem Erfolg des Bittgebetes ähnliche Wirkung aufweisen.

Dem Modus nach unterscheidet man das äußere und das innere Gebet. Durch das äußere Gebet findet die Gebetsstimmung in sinngemäßen Worten Ausdruck, es ist die gegebene Form für das gemeinsame offizielle Gebet, das der Diener der Kirche im Namen des gläubigen Volkes zu verrichten hat (S. th. 2, 2, q. 83, a. 12). Das äußere Gebet empfiehlt sich aber auch sonst, weil dadurch die Andacht gestützt und gefördert werden kann, und zudem, weil so Gott nicht nur innerlich geistig, sondern zugleich äußerlich leiblich die gebührende Ehre gezollt und alles, was man von Gottt hat, Gott wieder hingeschenkt wird, ein Umstand, der besonders hinsichtlich des satisfaktorischen Wertes des Gebets von Bedeutung ist, denn wie der Leib bei der

[17] In Comm. Conf. Pontif., Postcommunio.

Sünde beteiligt war, soll er nun auch bei der Genugtuung beteiligt sein. Umgekehrt kann die Ergriffenheit des Betenden das äußere Gebet naturgemäß herbeiführen (quadam redundantia, S. th. 2, 2, q. 83, a. 12). Das innere Gebet ist die Seele des Gebets. An sich ist es daher höher zu stellen; individuell ist die Frage, welcher Art des Gebetes der Vorzug zu geben sei, je nach Förderung der Andacht zu beantworten.

3. Die beiden Hauptarten des inneren Gebetes sind die Meditation oder das betrachtende Gebet und dessen Vollendung, die Kontemplation.

305. Die Meditation.[18] Die Betrachtung besteht in diskursiver, also auf dem Wege schlußfolgernder Denktätigkeit fortschreitender Erwägung von Wahrheiten oder Tatsachen der Offenbarung, wobei man sich in Gottes Gegenwart versetzt, entsprechende Affekte erweckt und das Ziel verfolgt, durch bestimmte praktische Anwendung die Meditation für das eigene Leben nutzbar zu machen; eingeleitet wird die Betrachtung durch ein Vorbereitungsgebet, abgeschlossen durch das Schlußgebet und das examen meditationis, eine Reflexion über die erfolgte Betrachtung. Die Meditation bezweckt Durchdringung des Geistes mit der ewigen Wahrheit, seine Läuterung und seine immer innigere Vereinigung mit Gott.[19] Die Betrachtung ist daher für die zu höherer sittlicher Vollkommenheit Berufenen von größter Wichtigkeit; damit ist aber nicht gesagt, daß das angedeutete Schema genau eingehalten werden müßte, ein Augustinus oder Chrysostomus waren sicherlich Männer der Betrachtung, auch wenn sie in freier Form die göttlichen Wahrheiten betrachteten.

Mit der Meditation kann sich das Gebet der Affekte verbinden, ausgezeichnet durch Gefühle der Dankbarkeit, der Hingabe, der Liebe und andere Affekte, die sich der Seele des Betrachtenden aufdrängen. Das Gebet der Affekte kann sich zum vereinfachten Gebet oder, wie es Franz von Sales nennt, zum Gebet der „einfachen Hingabe" steigern; dieses Gebet der Einfachheit mit Beschränkung des Vorstellungsmäßigen und Begrifflichen auf ein Mindestmaß ist ein wonnevolles und liebevolles Versenktsein in das Göttliche ohne Verschiedenheit der Affekte und ohne das technische Verfahren der Meditation (Nr. 306).

306. Die Kontemplation.[20]

1. Das übernatürliche Leben mit seinen zahlreichen Unterschieden der Verähnlichung mit Gott, je nach Gnade und Mitwirkung, weist zwei Haupt-

[18] Chatel, De l'oraison mentale, 1909.

[19] Bernard., De consid. 1, 7.

[20] Zahn, Einführung in die christliche Mystik, 3. bis 5. Aufl., 1922. Lercher, Grundsätzliches über Mystik, Zeitschrift für katholische Theologie, 1919, 1ff. Krebs, Grundfragen der

stufen auf. Die eine wird dargestellt durch das gewöhnliche Christenleben mit seinem unablässigen Kriegsdienst, wo nach einem schönen Wort Meschlers „nur selten von einem Himmelsbaum ein Tröpflein himmlischer Süßigkeit herabfällt und die arbeitende und ringende Sinnlichkeit erquickt".[21] Die andere Stufe wird charakterisiert durch die eingegossene Beschauung im vollkommenen Sinn, ein freies, außerordentliches Gnadengeschenk Gottes; die Beschauung ist eine Selbstoffenbarung Gottes durch ein Wunder der Liebe, sie setzt daher Gottes zuvorkommende Gnade sowie innigste Gemeinschaft mit Gott voraus und wird regelmäßig erst nach großen Leiden und tiefgreifender Läuterung demutsvollen und liebeerfüllten Seelen verliehen. Damit soll nicht gesagt werden, daß die Beschauung eigentlich verdient werden könnte, vielmehr ist eine Verleihung der mystischen Gnade ganz ohne besondere Vorbereitung des Menschen denkbar, aber da Gott alles weise und lieblich ordnet, so darf auch hier ein weiser Plan angenommen und für die Regel die eben angedeutete Voraussetzung gemacht werden. Die Beschauung, die fühlbar und zur inneren Erfahrung gewordene Teilnahme an der göttlichen Natur, bildet den Gegenstand der Mystik. Von dem Habitus der Beschauung ist der Akt und der status der Beschauung, der Zustand des Beschaulichen, zu unterscheiden.

Der Art nach verschieden von der eingegossenen Beschauung ist die erworbene Kontemplation. Nicht die Rede ist hier von der Kontemplation im philosophischen Sinne, zu erwerben durch bloße Verstandestätigkeit. Vielmehr kommt hier nur in Betracht die durch eigenes Bemühn mittels des Glaubens und nicht ohne Mitwirkung der Gnade (gratia cooperans) zu erwerbende Beschauung. Diese contemplatio acquisita gehört zur Aszese, dank dem Gesichtspunkt der Reinigung.

2. Begriff, Voraussetzungen und Wesen der eingegossenen Beschauung.

Die eingegossene Beschauung im vollkommenen Sinne ist nichts anderes als wonnevolle, liebeglühende Intuition, der einfache Anblick, das Schauen einer übernatürlichen Wahrheit, begleitet von Liebe, heiliger Bewunderung und anderen Affekten des Willens (S. th. 2, 2, q. 180, a. 3 ad 1 a. 7 ad 1).[22] Was dieses Schauen der Wahrheit betrifft, so ist deren un-

kirchlichen Mystik, 1921. Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik, 1922. Richstätter, Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien, 1924. Aus der französischen Literatur seien erwähnt: Saudreau, Les degrés de la vie spirituelle, 2. Aufl., 1897. Poulain, Les grâces d' oraison, 6. Aufl., 1906. Lamballe, La contemplation, 1913.

[21] Meschler, Aszese und Mystik, 1917, S. 66.

[22] Suarez, De orat. 2, 13, 36.

mittelbare Erfassung ein wesentliches Vorrecht der reinen Geister, der menschliche Geist erfaßt nur wenige natürliche Grundwahrheiten in solcher Weise, sonst gelangt er lediglich quodam processu ex multis ad intuitum simplicis veritatis (S. th. 2, 2, q. 180, a. 3), nur durch vielerlei Erwägen und Betrachten zum Schauen einer Wahrheit. Dabei bleibt das Intelligible im Sinnlichen das Erkenntnismittel; der tätige Verstand, der Verstand als tätige Kraft betrachtet, löst nämlich aus den durch die Phantasie gebotenen Bildern ein geistiges Erkenntnisbild, eben das Intelligible im Sinnlichen, ab und vermittelt so die übersinnliche Erkenntnis; dieses Intelligible bleibt also auch beim Beschauenden Erkenntnismittel, und die Mitwirkung und Einwirkung der Phantasie ist nie ganz ausgeschaltet, ausgenommen das äußerst seltene Privilegium der Beschauung mit den Erkenntnisformen oder in der Erkenntnisweise der reinen Geister und das Privilegium der visio beatifica. Visionen, Weissagungen, Ekstasen sind nur akzidentelle Begleiterscheinungen der Beschauung und haben den Charakter von gratiae gratis datae.

Was die Voraussetzungen betrifft, so wird hier lediglich der wissenschaftlich erfaßbare Regelfall in Betracht gezogen, nicht aber der allerdings mögliche Fall einer in erkennbarer Weise gar nicht vorbereiteten Mitteilung der Kontemplation. In der Regel setzt die zur inneren Erfahrung gewordene Teilnahme an der göttlichen Natur eine langwierige Entwicklung und Vorbereitung voraus. Zur regelmäßig erforderlichen Disposition gehört vor allem die Gewinnung der Prinzipien besonders mittels Betrachtung der Wirkungen Gottes, wodurch man zu immer klarerer Erkenntnis der göttlichen Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, also des göttlichen Wesens gelangt (Röm. 1, 20. S. th. 2, 2, q. 180, a. 4). Ferner gehören zur Kontemplation, ebenfalls dispositiv und sekundär, also im Sinne der Vorbereitung, die sittlichen Tugenden, voran die Mäßigung; denn wie Unzucht und Unmäßigkeit am meisten vom Geistigen abziehen und der reinen geistigen Erkenntnis hinderlich sind, ebensosehr wird die klare Erkenntnis des Geistes durch die Beherrschung der stärksten sinnlichen Triebe gefördert (S. th. 2, 2, q. 180, a. 2 ad 3). Den letzten vollendenden Akt des beschaulichen Lebens bildet dann die Beschauung (S. th. 2, 2, q. 180, a. 3).

Nunmehr ist das Wesen der Beschauung noch genauer festzustellen, und zwar zuerst in psychologischer Hinsicht. Die Kontemplation besteht, als Akt betrachtet, in erkennender Tätigkeit, sie ist ja ein Schauen, ein unmittelbares Erkennen der Wahrheit in der Weise, wie der Menschengeist die ersten einleuchtenden Prinzipien natürlicher Art erfaßt. Die Beschauung ist ein Innewerden Gottes durch Erfahrung, der Beschauende

wird des übernatürlichen Lebens, das sonst wie ein verborgener Keim in der Seele lebt, deutlich bewußt, jenes reine „Fünklein Licht" sprüht auf, zu vergleichen dem Lichte, das dem Intellekt des reinen Geistes eigentümlich ist und das einst auch der Seele das selige Schauen Gottes vermitteln soll. So kann man von einer Erfahrungserkenntnis des Göttlichen sprechen. Im Anschluß an das Wort: „Kostet und erfahret, wie lieblich der Herr ist" (Ps. 33, 9), unterscheidet Thomas von der spekulativen Erkenntnis die „effektive" oder erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes, wobei man nämlich in sich selbst die Süßigkeit der göttlichen Güte verkostet (S. th. 2, 2, q. 97, a. 2 ad 2: didicit divina ex compassione ad ipsa, ein Satz des Ps. Dionysius). Schon hieraus ergibt sich, daß die Beschauung nicht in der Verstandestätigkeit aufgeht, sowenig als die visio beatifica des Himmels (Nr. 10), vielmehr sind auch Wille und Gemüt wesentlich beteiligt. Dies wird ohne weiteres klar, wenn man nach dem Motiv fragt, das den Beschauenden leitet und bestimmt: die Liebe zur Wahrheit, die Liebe zu Gott. Was den Beschauenden bewegt, ist die Liebe Gottes, diese Liebe entzündet sein Verlangen, die göttliche Schönheit zu schauen, und hat er sein Ziel erreicht, so folgt selige, alle Erdenfreude übertreffende (S. th. 2, 2, q. 180, a. 7 ad 3) Freude, sie ist Endpunkt der Kontemplation. Sowohl in dieser Hinsicht, gehört doch die Freude zum Willensvermögen, als auch nach der Bedeutung, die der Liebe dabei zukommt, ist die Beschauung zugleich Sache des Willens und des Gemütes (S. th. 2, 2, q. 180, a. 1), um so mehr, als die Freude, die mit der Kontemplation sich verbindet, die Liebe Gottes steigert (S. th. 2, 2, q. 180, a. 7 ad 1) und diese Liebe ihrerseits wieder die Erkenntnis zu fördern und zu steigern geeignet ist.

Einen noch tieferen Einblick in das Wesen der Kontemplation gewinnt man, wenn die dogmatische Grundlage ins Auge gefaßt wird. Aufs engste nämlich hängt mit der Beschauung die Gabe der Weisheit zusammen (Nr. 120), dazu kommen die Gaben des Verstandes und der Wissenschaft (Nr. 270). Den Gaben des Heiligen Geistes ist eigentümlich, daß durch sie die Seele bewegt wird, so daß sie göttlicher Eingebung leicht Folge leistet und sich ihr gänzlich überläßt (S. th. 2, 2, q. 52, a. 2 ad 1); die hieraus stammenden Akte tragen höheren Charakter als die Akte der sittlichen Tugenden (S. th. 1, 2, q. 68, a. 1). Man könnte einwenden, die Gabe der Weisheit werde allen Gläubigen verliehen, alle besitzen deshalb die Gnade der Beschauung; richtig ist an diesem Einwande nur, daß die im Stande der Gnade befindlichen Gläubigen die allgemeine Tugendfähigkeit besitzen, woraus die Kontemplation sich mit Gottes besonderer Gnade entfalten kann, aber damit dies geschehe, ist ungewöhnlichen Anforderungen zu genügen

und muß eine höhere Macht eingreifen. Demgemäß sind Grade der Weisheit zu unterscheiden, jeder Gläubige empfängt die Gabe der Weisheit in dem Grade, daß er mit ihrer Hilfe selig wird, falls er tut, was an ihm ist; in höherem Grade empfängt dagegen die Gabe der Weisheit, und analog gilt dasselbe von der Gabe der Wissenschaft und des Verstandes, der mit der Kontemplation Begnadete (S. th. 2, 2, q. 45, a. 5). Sofern solche Auszeichnung, solche tiefere Erfassung der Wahrheit zugunsten Dritter, also zu ihrer Belehrung und Leitung verliehen wird, handelt es sich um eine gratia gratis data (I Kor. 12, 8).

Nennt man die überwältigende Tätigkeit Gottes bei der Kontemplation gratia operans im Unterschied von der unmerklich wirkenden gratia cooperans im Christenleben, so kann man sagen: vermöge dieser gratia operans übernimmt der Heilige Geist, der die Seele des Beschauenden die göttliche Gnade fühlen und die Einigung mit Gott erfahren läßt, auch dem Bewußtsein des Menschen nach gleichsam dessen Tätigkeit, ohne daß jedoch solche „Passivität" Untätigkeit wäre; sie ist vielmehr die Quelle größter Aktivität und oft heroischer Tugendübung. Vor allem bewirkt der Geist Gottes in der Seele des Beschauenden den einfachen, von Wonne begleiteten Anblick der übernatürlichen Wahrheit, während der Glaube sie nur wie von Ferne dank der mitwirkenden Gnade „beschauen" kann.

3. Das intuitive Erfassen der übernatürlichen Wahrheit unter deutlichem Innewerden des Verbundenseins, der Einigung mit Gott ist also das Wesen der Kontemplation und der Gegenstand des mystischen Gebietes. Deshalb bleibt nichts anderes übrig, als zwischen dem gewöhnlichen Christenleben und dem mystischen Leben einen wesentlichen Unterschied anzunehmen. Dadurch wird jedoch das christliche Leben nicht in zwei Stücke auseinandergerissen, denn das mystische Leben stellt ja nur eine vermöge besonderer göttlicher Gnade herbeigeführte vollere Entfaltung der allen Gläubigen an sich gemeinsamen Gaben der Weisheit, des Verstandes und der Wissenschaft dar. Das letzte Urteil hinsichtlich aller dieser Erscheinungen steht der Kirche zu,[23] das ist auch von allen großen katholischen Mystikern in Theorie und Praxis anerkannt worden, nur so lassen sich Aberglaube und Subjektivismus vermeiden. Kriterien der wahren Beschauung sind besonders der Inhalt des Geschauten sowie die Heiligkeit des Lebens.

Unter dem Gesichtspunkt des Gebetes betrachtet, ist die Kontemplation als eine vollkommenere Art des Gebetes zu bezeichnen, und zwar vermöge ihrer größeren Intensität und der größeren Gottesnähe. Wie bereits festgestellt

[23] Denz. n. 1221 ff. 1283 ff.

wurde, kann die Gnade der Beschauung ausnahmsweise auch ohne Vorbereitung von Gott verliehen werden, in der Regel aber ist sie der Abschluß einer langen Entwicklung; has animi delicias magnis sui corporis cruciatibus merebatur, so das Brevier vom heiligen Franz Xaver (d. 3. 12., lect. 4), und von der heiligen Theresia ist im Brevier berichtet, sie habe eine Reihe von Jahren hindurch schwerste Krankheiten und Versuchungen erduldet, nullo refecta pabulo coelestium earum consolationum, quibus solet etiam in terris sanctitas abundare (d. 15. 10., lect. 4). Wenn die Beschauung ein seltener Vorzug bleibt, so rührt es hauptsächlich daher, daß nur wenige den Mut der völligen Selbstverleugnung und der Vereinigung des Willens mit dem göttlichen Willen im Leiden aufzubringen vermögen.[24] Anderseits wird wahre Demut davon abhalten, jene außerordentliche Begnadigung unmittelbar zu erstreben und zu erflehen.

307. Wirksamkeit des Gebetes. Gleich allen guten Werken, die mit Selbstüberwindung und Verdemütigung verbunden sind, hat das Gebet genugtuende Bedeutung und Wirkung. Desgleichen hat das Gebet wie alle Akte, die von der Caritas informiert und beseelt sind, meritorischen oder verdienstlichen Charakter. Eine weitere Wirkung ist ihm eigentümlich, nämlich die impetratorische oder erlangende Wirkung. Die erste Wirkung bezieht sich auf die Vergangenheit, die zweite auf die Zukunft, ebenso im wesentlichen die an dritter Stelle erwähnte Wirkung. Dazu kommen noch sekundäre Wirkungen für die Gegenwart, nämlich Tröstung, Erleuchtung und Erbauung, die Erweckung frommer Affekte. Außerdem bereitet das Gebet unter anderem noch vor zum Empfang der Gnade und nährt und stützt die Tugend (S. th. 2, 2, q. 83, a. 13. 15).

Verdienstlich ist das Gebet dank der Caritas; wie das Gebet mit der Caritas zusammenhängt, wurde bereits festgestellt (Nr. 302); das Gebet zielt auf Gott ab, inspiriert und geleitet von der Caritas, denn objektiv ist die Vereinigung mit Gott die Krönung jeglichen Gebetes, und subjektiv muß der Mensch sein Herz zu Gott erheben und sich ihm nahen, wobei wiederum die Caritas das maßgebende Prinzip ist (S. th. 2, 2, q. 83, a. 1 ad 2). Die erwirkende Kraft hat das Gebet von der Gnade Gottes, der uns zum Gebet ermuntert und dem rechten Gebet Erhörung verheißt. „Bittet, und es wird euch gegeben werden" (Matth. 7, 7); „alles, um was ihr gläubig bitten werdet im Gebete, werdet ihr empfangen" (Matth. 21, 22). Auch das Gebet des Sünders, das guter Neigung der Natur entstammt, erhört Gott, der die Natur liebt, vorausgesetzt, daß der Sünder für sich, fromm und ausdauernd sowie um das zum Heil Erforderliche bittet, freilich erhört Gott ein solches

[24] Imit. Christi 3, 31.

Gebet aus reinem Erbarmen, non quasi ex iustitia, der Sünder hat keinen Anspruch auf Erhörung, kein meritum ex condigno (S. th. 2, 2, q. 83, a. 16).

Während das Verdienst des Gebetes sich auf die Seligkeit bezieht, kann die Bitte, die im Gebet ausgesprochen ist, sich direkt auch auf anderes beziehen. Aber Prinzip der Erhörung bleibt die Rücksicht auf die Erlangung des Heiles. Ist daher das, was man erfleht, unter diesem Gesichtspunkt nicht nützlich, so verdient der Betende nicht, erhört zu werden. Würde einer um Beistand zur Sünde beten, so würde er nicht nur keine Erhörung finden, sondern zugleich das Verdienst des Gebetes einbüßen. Würde man um etwas bitten, was für das Seelenheil bedeutungslos ist, so würde man zwar nicht erhört werden, aber doch das Verdienst des Gebetes nicht verlieren. Betet man um das, was für Erlangung des Heiles nützlich ist, so wird das Gebet Erhörung finden; damit ist jedoch nicht gesagt, daß dies sofort zutreffen müßte. Im übrigen gilt, daß das Gebet um das zum Heil Nützliche unbedingt sicher erhört wird, wenn es im rechten Geiste (pie, vgl. Nr. 308) oder im Namen Jesu, in seinem Sinne und in Vereinigung mit ihm erfolgt (Joh. 14, 13f. Matth. 7, 11. 18, 19f. S. th. 2, 2, q. 83, a. 15 ad 2). Eine bestimmte Ausnahme wurde bereits angedeutet, sie betrifft das Gebet für den Nächsten. Dieser kann, wie ja schon die Erfahrung lehrt, dank seinem Freiheitsgebrauche das Gebet für ihn vereiteln, wenn er nämlich zum Empfang der Gnade nicht disponiert ist (S. th. 2, 2, q. 83, a. 7 ad 2; vgl. Jer. 15, 1); anders urteilt Suarez, unter Berufung auf Joh. 14, 13; allein diese Stelle ist im Einklang mit der christlichen Tradition auszulegen und hier anzuwenden.

Ex parte obiecti kann somit der Erfolg zuweilen vereitelt werden, dasselbe ist ex parte subiecti der Fall, wenn nämlich das Gebet in dieser Hinsicht nicht die erforderlichen Eigenschaften aufweist.

308. Eigenschaften des Gebetes.

1. Als erste Eigenschaft ist die Andacht zu nennen. Die beim Beten notwendige Andacht ist mit der dabei notwendigen Aufmerksamkeit nicht in eins zu setzen, dank der Aufmerksamkeit richtet sich der Geist auf Wortlaut und Inhalt des Gebetes, dank der Andacht gibt sich der Wille leicht und gern dem Dienste Gottes hin (S. th. 2, 2, q. 82, a. 1); es wäre also denkbar, daß etwa die Aufmerksamkeit vorhanden wäre, jedoch die Andacht fehlte. Die Andacht besteht somit in der bereitwilligen Hingabe an den Dienst Gottes, in einer andauernden Willensrichtung auf Gott, in dem demütigen Willen, Gott als den höchsten Herrn zu ehren. Die andächtige Stimmung des Herzens ergibt sich aus der Betrachtung der Güte Gottes und der göttlichen

Wohltaten, diese Betrachtung führt zur Liebe Gottes, die sich als nächste Ursache der Devotion erweist (Nr. 302), verstärkt wird die Gesinnnung und Stimmung der Devotion durch Betrachtung der eigenen Fehler (Matth. 6, 5. I Petri 5, 5. Jak. 4, 6. Luk. 18, 10 ff. u. ö. S. th. 2, 2, q. 82, a. 3).

Vor allem von der Andacht hängt der Erfolg des Gebetes ab (S. th. Suppl., q. 72, a. 2 ad 2). Der heilige Augustinus sagt daher: „Sit orantis affectus, et erit exaudientis effectus",[25] ist der Affekt des Betenden vorhanden, so wird der Effekt nicht ausbleiben. Entscheidend ist immer die Richtung des Herzens auf Gott, corde clamandum est,[26] mit dem Herzen muß man laut zu Gott rufen. Dies ist jedoch nicht so gemeint, als müßte man die Andacht fühlen, und als wäre ein Gebet bei Trockenheit des Gemütes (ariditas mentis) wertlos, vielmehr gilt auch hier: je mehr Energie des Willens, Affekt in diesem Sinne genommen, aufgewendet wird, um so größer ist die sittliche Bedeutung des Gebetes; ja wenn das Gefühl kalt bleibt und wir das bedauern, so heißt das schon beten, quia, si vel hoc dolemus, iam oramus.[27] Umgekehrt ist ein Gebet selbst unter Tränen wertlos, wenn die sittliche Energie mangelt.[28]

Andachtslosigkeit kann auf verschiedene Ursachen zurückgehen. Es kann sich dabei um Versuchung oder um eine göttliche Heimsuchung und Erprobung handeln, deren Frist von Gott weise festgesetzt ist; zuweilen jedoch ist der Grund in krankhaften Zuständen zu suchen. Ferner kann die Dürre des Gemütes eine selbstverschuldete sein, so beim Sünder, der in schweren Sünden dahinlebt oder dahinlebte, so beim Indifferenten und Trägen, der jede Anstrengung im Dienst des Seelenheiles für überflüssig hält oder feig vermeidet, so beim Kinde dieser Welt, dessen Gedanken im Nichtigen aufgehen. Ist jedoch der gute Wille und entsprechende Energie vorhanden, so ist das Gebet um das für das Seelenheil Nützliche niemals umsonst, trotz der Dürre des Gemütes; ja tatsächlich wird das Gebet um so wertvoller sein, je mehr Energie aufgewandt wird und je mehr man es bedauert, nicht andächtiger beten zu können; dem Satze, man solle nur beten, wenn man sich dazu angetrieben fühlt, ist daher im Sinne wahrhaft christlicher Denkweise der andere entgegenzustellen, man soll, wenn die Umstände das Gebet erheischen oder nahelegen, davon sich nie lediglich wegen Unlust abhalten lassen, überzeugt, daß Gott, was er anfänglich, um die Geduld und Sehnsucht des Herzens zu stärken, versagt, vielleicht bald gewähren wird.

[25] Sermo 56, 5.
[26] Augustinus, Enarr. in Ps. 118, sermo 29, 1.
[27] Augustinus, De div. quaest. ad Simplic. 1, 21.
[28] Gregor. M., Moral. 33, 22, 43.

Zur Weckung der Gebetsstimmung trägt bei die Betrachtung der eigenen Schwäche und Hilfsbedürftigkeit sowie der unendlichen Güte Gottes. Außerdem können demselben Zwecke dienen die Benützung bestimmter Gebetsformulare, die Wiederholung des Gebetes und die äußere Haltung. Daß eine dem Reden mit Gott entsprechende Haltung gleich nachlässiger äußerer Haltung die Gebetsstimmung beeinflussen muß, ist bei dem engen Zusammenhang des Sinnlichen und Geistigen klar. Da die Gebetsformeln im privaten Leben hauptsächlich benützt werden, um die innere Gebetsstimmung zu wecken und zu fördern, so ist auf deren Gebrauch zu verzichten, wenn die Innerlichkeit dadurch irgendwie gehemmt würde (S. th. 2, 2, q. 83, a. 12). Was die Wiederholung desselben Gebetes betrifft, so wird diese Sir. 7, 15: „Wiederhole nicht Worte bei deinem Gebet" nicht verworfen, vielmehr wird hier das Wiederholen nur als Zeichen der Nachlässigkeit und Unehrerbietigkeit getadelt; die Wiederholung kann in der Tat dazu dienen, die ganze Größe eines Gedankens oder eines Geheimnisses auf die Seele erst wirken zu lassen (vgl. Ps. 135).

Unschwer ist der Beweis zu erbringen, daß es nach kirchlicher Lehre beim Gebet und bei der gesamten Gottesverehrung in erster Linie auf die Innerlichkeit ankommt (vgl. Nr. 100). Nicht das laute Rufen, sondern das Rufen des Herzens erhört Gott, Deus non vocis, sed cordis auditor ist, so Cyprian.[29] Sive ergo cum voce carnis, quando id opus est, sive cum silentio ad Deum cum oramus, corde clamandum est, so gleich Cyprian Augustinus.[30] Und Thomas von Aquin hebt immer wieder im Sinne der christlichen Tradition hervor, daß die inneren Akte der Gottesverehrung die maßgebenden sind (Nr. 299).

2. Die Aufmerksamkeit besteht in der Hinwendung des Geistes auf das Gebet und in der Ablenkung von allem, was sich damit nicht vereinigen läßt. Naturgemäß handelt es sich hier, wenn die Aufmerksamkeit beim Gebet gefordert wird, vor allem um das mündliche Gebet. Um die Frage der Notwendigkeit der Attention zu beantworten, hat man von den Wirkungen des Gebetes auszugehen. Die Wirkungen, die das Gebet mit den anderen guten Werken gemeinsam hat (Nr. 307), treten ein auch bei der nur anfänglich aktuellen Intention, aufzumerken, die Kraft der anfänglichen Intention, die nachher noch virtute fortdauert, macht also das ganze Gebet verdienstlich. Dasselbe gilt für die erlangende Wirkung des Gebetes; ohne eine solche erste Intention freilich, die virtuell fortdauert, hätte das Gebet keinerlei

[29] De dominica orat. 4.

[30] Enarr. in Ps. 118, sermo 29, 1.

Wert. Aktuelle Aufmerksamkeit ist erforderlich zur weiteren Wirkung des Gebetes, zur refectio spiritualis.

Man pflegt die äußere und die innere Aufmerksamkeit zu unterscheiden. Die Forderung der äußeren Aufmerksamkeit verwehrt jede äußere andersartige Beschäftigung, die den Geist völlig in Anspruch nimmt, die innere Aufmerksamkeit schließt freiwillige Zerstreuungen aus, also Gedanken, die mit dem Gebet unvereinbar sind. Doch hat die Unterscheidung, abgesehen vom Breviergebet, dessen verpflichtender Charakter nach positiv kirchlicher Vorschrift und nach der opinio communis der Theologen näher zu umschreiben ist, kaum praktische Bedeutung. Thomas von Aquin unterscheidet eine dreifache innere Aufmerksamkeit, die Aufmerksamkeit auf die Worte des Gebetes, damit man den Wortlaut nicht verfehlt, die Aufmerksamkeit, gerichtet auf den Sinn der Worte, sowie die auf das Ziel des Gebetes, nämlich auf Gott selbst und auf die göttlichen Wahrheiten, die an dritter Stelle aufgeführte Aufmerksamkeit, die Hinwendung zu Gott, kann derart hervortreten, daß man auf das übrige nicht mehr achtet (S. th. 2, 2, q. 83, a. 13). Die drei Arten von Aufmerksamkeit werden auch als attentio superficialis, literalis und spiritualis bezeichnet. Jede von ihnen genügt zum Gebet als religiösem Akt, die Intention, Gott zu ehren, vorausgesetzt, doch ist das Achten auf Sinn und Ziel des Gebetes anzustreben.

Mittel zur Erreichung der Aufmerksamkeit und zur Abwehr der nie ganz vermeidbaren Zerstreuungen sind die innere Vorbereitung auf das Gebet und die Schaffung entsprechender äußerer, die Aufmerksamkeit fördernder Bedingungen. Die innere Vorbereitung erfolgt durch die geistige Sammlung, durch Hinlenkung des Geistes auf Gott, durch lebendige Vergegenwärtigung Gottes und durch die Bitte an den Heiligen Geist, recht beten zu können. Äußere Mittel sind das Achten auf die kirchlichen Gebräuche, das Aufsuchen der Einsamkeit und geheiligter Orte, die Benützung von bestimmten Gebeten und von Devotionalien, der Anblick religiöser Bilder (S. th. 2, 2, q. 84, a. 3 ad 2. Cat. Rom. 4, 7, 1 und 5). Zerstreuungen, lediglich der menschlichen Schwäche zuzuschreiben, sind weder Sünde noch beeinträchtigen sie die Frucht des Gebetes, anders freiwillige Zerstreuungen (S. th. 2, 2, q. 83, a. 13 ad 3). Freiwillige Zerstreuungen, die man selbst herbeiführt oder doch zu bekämpfen unterläßt, sind an sich leichte Sünde; sie sind sündhaft auch bei anderen als Pflichtgebeten, und zwar wegen der darin liegenden Irreverenz; doch kann unter Umständen etwa die Wichtigkeit des Geschäftes, das unser Denken in Anspruch nimmt, als Entschuldigung gelten. Schwer sündhaft wäre die freiwillige Zerstreuung dann, wenn sie, völlig freiwillig festgehalten, in bedeutendem Maße dem Pflichtgebet Eintrag

täte oder wie bei Konsekrierung der Gestalten bei der Messe als grobe Irreverenz und die Gültigkeit der heiligen Handlung gefährdende Nachlässigkeit erschiene.

Hinsichtlich des Breviergebetes bestimmt C. c. 136, daß die Kleriker der höheren Weihen mit Ausnahme der c. 213f. genannten verpflichtet sind, täglich die kanonischen Stunden ohne Verkürzung nach den eigenen und approbierten liturgischen Büchern zu verrichten. Gefordert ist die Rezitierung in der Weise, daß die Worte durch Zunge und Lippen gebildet werden (recitatio vocalis), nicht aber ein mehr oder weniger lautes oder leises Beten, das andere stören müßte. Gefordert ist ferner die recitatio integra, also ohne Verkürzung des Textes oder der einzelnen Worte, regelmäßig werden solche kleineren Verstöße läßliche Sünde sein, bei gutem Willen, solche zur Gewohnheit gewordenen Verstöße zu meiden, wird keine Sünde mehr vorhanden sein. Was die erforderliche Andacht betrifft, so genügt die virtuelle Andacht, also die virtute fortdauernde Intention, Gott zu ehren. Hinsichtlich der Aufmerksamkeit wurde bereits erwähnt, daß hier die attentio externa genügt, um der Verpflichtung in gültiger Weise nachzukommen; das Breviergebet wird im Namen der Kirche verrichtet, die Kirche kann hier supplieren, und C. c. 135 legt lediglich die Verpflichtung integre recitandi auf. Freiwillige Zerstreuungen sind an sich läßlich sündhaft, solche Irreverenz hebt, wenn nur die Intention, Gott zu ehren, virtuell besteht, das Wesen des Gebetes nicht auf; dasselbe gilt analog von der Verrichtung im Zustand schwerer Sünde. Willkürliche Unterbrechungen sind läßliche Sünde, solche aus vernünftigem Grunde überhaupt nicht sündhaft. Ähnliches gilt von der Umstellung. Schwer sündhaft wäre es, ein längeres mit einem bedeutend kürzeren Offizium ohne triftigen Grund zu vertauschen. Bei unverschuldetem Irrtum gilt ein Offizium für das andere. Nimmt man den Irrtum während des Gebetes wahr, so verbessert man von der betreffenden Stelle an den Irrtum. Nach fast einmütiger Ansicht ist die unbegründete Auslassung einer einzigen Hore schwere Sünde, diese Entscheidung hat wohl die vermutliche Intention der Kirche für sich, zugleich kann man anführen, daß solche unbegründete Unterlassung die nächste Gefahr schwerer Verfehlungen wider die Treue gegen Gott und die Kirche in sich schließt. Von der Verrichtung des Breviergebetes entschuldigt physische Unmöglichkeit wie Erblindung oder Mangel eines Breviers, doch müßte man bedeutendere Teile, die man auswendig kann, beten. Ferner entschuldigt moralische Unmöglichkeit, also ein schwerer Nachteil, der sonst zu befürchten wäre; ein Genesender etwa, dem die Verrichtung des Breviergebetes zu große Anstrengung machen würde, wäre davon befreit, starke berufliche

Übermüdung wäre desgleichen ein Entschuldigungsgrund. Dispensieren kann vom Breviergebet, weil es sich um ein allgemeines Gesetz handelt, allein der Papst (C. c. 80), der Bischof nur, abgesehen von dringenden Fällen, wenn er die Ermächtigung erhielt (C. c. 81), und überdies, gemäß allgemeiner Gewohnheit, auf kürzere Zeit bei triftigem Grund. Die für den Chordienst vorgeschriebenen Zeremonien werden auch im übrigen löblicherweise beachtet. Bei positivem Zweifel, ob man das Breviergebet verrichtet habe, darf man mit Rücksicht auf die vermutliche Intention der Kirche, die dank ihrer Milde keine zu große Last auferlegen will, in mitius entscheiden.

3. Das Gebet muß sodann vertrauensvoll, beharrlich, gottergeben, wohlgeordnet und demütig sein.

Vertrauensvoll muß das Gebet sein. „Vergebens beten wir, wenn wir nicht zuversichtliche Hoffnung haben", so der heilige Isidor von Sevilla.[31] Daher sollen wir nach dem Apostel bitten, ohne im mindesten zu zweifeln, denn wer zweifelt, gleicht der Welle des Meeres, die vom Winde gejagt wird (Jak. 1, 6). Die feste Grundlage dieses Vertrauens bilden der Glaube an Gottes Macht, Güte und Treue, die Hoffnung auf die Verdienste Christi und die Liebe der Freundschaft, die uns mit Gott verbindet (Matth. 9, 28f. Mark. 11, 22. 24. Röm. 5, 2. Eph. 3, 20. I Tim. 2, 5. Hebr. 4, 16). Alle diese Quellen des Vertrauens vereinigen sich im Gebete, verrichtet im Namen Jesu (Joh. 14, 13f. 16, 23f.), wir beten daher per ipsum et cum ipso et in ipso. Um so zuversichtlicher dürfen wir uns dem Throne der Gnade nahen, si cor nostrum non reprehenderit nos, wenn unser Gewissen uns nicht anklagt, wenn wir Gottes Gebote halten und, was vor ihm wohlgefällig ist, tun (I Joh. 3, 21f.). Ja christliches Vertrauen weiß die Bitte schon zum voraus erfüllt, wie das Kind die begründete Bitte seitens des liebevollen Vaters (I Joh. 5, 15). Das Maß der Erhörung richtet sich nach dem Maße des Vertrauens auf Gottes Erbarmen; non oleum misericordiae nisi in vase fiduciae ponis.[32] Gegensätze des vertrauensvollen Gebetes sind Zweifel und Kleinmut.

Zum beharrlichen Gebet führt schon die Überzeugung, daß Gott es im richtigen Augenblick erhören wird, vielleicht ist dieser Augenblick nach dem Plan der Vorsehung noch nicht gekommen, weil der Betende nicht genügend disponiert ist, weil er zu größerer Innigkeit veranlaßt oder weil sein Vertrauen erprobt und gefestigt werden soll, oder aus anderen weisen Gründen (Luk. 11, 5ff. 18, 1ff. 21, 36. Röm. 12, 12. I Thess. 5, 17). Ferner leitet zum beharrlichen Gebet das Beispiel Jesu selbst an sowie Lehre und Vorbild der Kirche (Apg. 1, 4. 13f.

[31] Sent. 3, 7, 15.

[32] Bernard., Sermo 3 de Annunt. 3.

12, 5. 12). Groß ist die Macht des beharrlichen Gebetes, „viel vermag eines Gerechten anhaltendes Flehen" (Jak. 5, 16). Keineswegs zu tadeln, sondern im Gegenteil zu empfehlen ist das länger andauernde Gebet, freilich ist dabei die Bewahrung der wenigstens virtuellen Andacht erforderlich, lieber ein kurzes und andächtiges als ein langes Gebet, von dem das Herz nichts weiß; Thomas von Aquin stellt daher den Grundsatz auf, das Gebet, gemeint ist das freiwillige private Gebet, soll solange dauern, als es nützlich ist ad excitandum interioris desiderii fervorem (S. th. 2, 2, q. 83, a. 14). Das, was der Herr am Gebet der Heiden und der Pharisäer tadelt, ist lediglich die Häufung der Worte, als käme es darauf an (Matth. 6, 7. 23, 14); man soll nicht viele Worte machen, quasi velis multis verbis docere Deum, so der heilige Augustinus.[33] Die Stelle Sir. 7, 15: „Wiederhole keine Worte beim Gebet" verwehrt keineswegs die öftere Wiederholung desselben Gebets (vgl. Ps. 135), sondern lediglich, wie bereits festgestellt wurde, die Irreverenz Gott gegenüber, sofern man bei dem Gebete an ganz andere Dinge denkt. Dem Geist der Beharrlichkeit im Gebet ist besonders die Lauigkeit entgegengesetzt (Offb. 3, 15f.).

Würdig ist das Gebet aus reinem oder wenigstens reumütigem Herzen. Auch das Gebet des Sünders wird von Gott non quasi ex iustitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia erhört (Nr. 307), wenn er bußfertig ist und sein Gebet im übrigen die notwendigen Eigenschaften besitzt (S. th. 2, 2, q. 83, a. 16). Dagegen ist das Gebet des unbußfertigen Sünders vor Gott ein Greuel (Spr. 28, 9).

Wohlgeordnet ist das Gebet, wenn die Ordnung der Güter (vgl. Nr. 103, 2) dabei beachtet und nichts ohne Rücksicht auf das eine Notwendige erfleht wird.

Demütig muß das Gebet sein mit Rücksicht auf die Hilfsbedürftigkeit des Menschen und die Majestät Gottes; „den Hochmütigen widersteht Gott, den Demütigen gibt er seine Gnade" (Jak. 4, 6. I Petri 5, 5. Luk. 18, 9ff. Matth. 6,5).

Da die Caritas Prinzip der Gottesverehrung ist, so muß das Gebet in versöhnlicher Gesinnung verrichtet werden, im Geiste christlicher Liebe (Nr. 289. Matth. 5, 23f. 6, 14f. 18, 35).

Gottergeben wird das Gebet dessen sein, der tief überzeugt ist von der Weisheit der göttlichen Vorsehung (Röm. 11, 33ff. Matth. 6, 10. 16, 39. 42), der kein Umstand verborgen bleibt.

309. Die Notwendigkeit des Gebets. Der Mensch allein kommt auf Erden zur Erkenntnis und zum Bewußtsein seiner Abhängigkeit von dem

[33] Augustinus, Sermo 56, 4.

Schöpfer, so wird für ihn das Gebet zur unbedingten Pflicht. Naturgemäß und notwendig findet sodann die Caritas im Gebet ihren Ausdruck. Ferner ist die Gnade der Beharrlichkeit im Guten bis ans Ende nach göttlichem Willen nur durch Gebet zu erlangen (Araus. II., can. 10). Man kann noch hinzufügen, daß die meisten nur mit Hilfe des Gebetes die Gnade des festen Glaubens oder den Sieg über gefährliche Versuchungen erringen. Im Hinblick auf mehrere dieser Gründe ist das Gebet als allen notwendig necessitate medii zu bezeichnen. Dazu kommt, daß das Gebet notwendig ist necessitate praecepti, es sei nur erinnert an die Lehre und das Vorbild Christi sowie an die kirchliche Lehre und Tradition (Matth. 6, 9ff. 26, 41 u. ö. Trid., sess. 6, de iustif., cap. 13). Danach steht das Gebet in derart engem Zusammenhang mit den notwendigsten Gütern des Heiles und deren Erlangung, daß ohne Gebet für den zum Gebrauch der Vernunft Gelangten die Erreichung der Seligkeit unmöglich erscheint.

Auf Grund der Religiosität, also per se, hat man die Pflicht, zu beten, öfters zu erfüllen, zumal am Anfang des sittlichen Lebens und in Todesgefahr. Auch diese Verpflichtung läßt sich nicht genauer umschreiben, man kann nur sagen, daß die Kirche sie durch ihr Sonntagsgebot und das Gebot, die Sakramente zu empfangen, näher bestimmt hat, und daß sie erfüllt wird, wenn der Christ auch sonst seinen Pflichten im rechten Geiste, im Sinne der Religiosität genügt. Per accidens besteht die Pflicht des Gebetes, wenn nur so eine schwere Versuchung zu überwinden ist; sieht man solche gefährliche Versuchungen voraus, so hat man um die göttliche Hilfe zu bitten; doch wäre, falls die Sünde begangen wird, der berührte Umstand, die Unterlassung des erforderlichen Gebetes, nicht besonders zu erwähnen, denn es ist in dem Bekenntnis der Sünde schon enthalten, daß die notwendigen Mittel nicht angewendet wurden. Überdies kann das Gebet Pflicht werden in schweren, zumal allgemeinen Heimsuchungen. Auf Grund eigens, amtlich oder sonstwie übernommener Verpflichtung besteht eine sittliche Notwendigkeit für Seelsorger oder auch für den Kleriker, der das Breviergebet verrichten muß.

Die Unterlassung des christlicher Sitte entsprechenden Morgen- oder Abendgebetes ist an sich, weil keine Vorschrift verletzt wird, keine Sünde, vorausgesetzt, daß es sich um einzelne Fälle handelt und nicht ein zu tadelndes Motiv im Spiele ist; aber häufigere Unterlassung wird schon mit Rücksicht auf die Gefahr der zunehmenden Gleichgültigkeit und die Gefahr, öfters zu sündigen, nicht ohne Schuld sein. Vielfach ist es mehr Feigheit als Klugheit, das Tischgebet in öffentlichen Lokalen zu unterlassen, dies gilt vor allem für den Geistlichen.

Der Mahnung, allzeit zu beten (Luk. 18, 1. 21, 36. I Thess. 5, 17), kommt man nach durch Bewahrung des desiderium caritatis, also durch den Geist und die Gesinnung heiliger Liebe und aufrichtiger Religiosität, durch Erweckung der guten Meinung, die alles zur Ehre Gottes tut (I Kor. 10, 31. Kol. 3, 15), die das Böse unterläßt und das Gute vollbringt im Gedanken an Gottes heiligen Willen, für die der Gottesgedanke Mittelpunkt und Zielpunkt des ganzen Lebens und Strebens ist. Natürlich hat man öfter im eigentlichen Sinne zu beten, man darf sich durch Unlust davon nicht abhalten lassen und soll besonders häufig Stoßgebete verrichten, um die virtuelle Gebetsstimmung zu erhalten (S. th. 2, 2, q. 83, a. 14).[34]

310. Einwände gegen die christliche Auffassung des Gebetes. Nicht verständigen kann man sich über den Wert des Gebetes mit den Vertretern des unvernünftigen Atheismus und Pantheismus, ebensowenig mit den Vertretern des Fatalismus, die ein unabänderliches Geschehen annehmen oder mit den Deisten, die eine Leitung der Welt durch die Vorsehung bestreiten, als wäre es Gottes unwürdig, sich um diese kleine Welt zu kümmern. Die Rationalisten erklären das Gebet deswegen für überflüssig, weil ja Gott ohnehin wisse, wessen wir bedürfen, dem Gebet sei höchstens eine subjektive und psychologische Wirkung zuzuschreiben. Die Wirkungen des Gebetes nach christlicher Auffassung sind bereits dargelegt worden (Nr. 307). Jenem Einwand aber liegt ein augenscheinlicher Irrtum zugrunde. Das Gebet hat durchaus nicht, wie bereits gelegentlich hervorgehoben wurde, den Zweck, Gott unsere Nöte mitzuteilen, vielmehr soll durch das Gebet die Allmacht und Güte des Gebers alles Guten anerkannt und seine Güte uns erschlossen werden, die dem, der nicht sucht und bittet und anklopft, verschlossen bliebe, es soll die Demut, das Bewußtsein der Hilfsbedürftigkeit und das Verlangen nach Gottes Gaben geweckt und gesteigert sowie die Ueberzeugung von ihrem Werte vertieft werden. Es ist nicht nötig, führt deshalb der heilige Thomas aus, Gott unsere Gebete vorzutragen, damit wir ihm unsere Nöte und Wünsche offenbaren, sondern damit wir selbst uns klar bewußt werden, es sei in diesen Dingen zur göttlichen Hilfe die Zuflucht zu nehmen (S. th. 2, 2, q. 83, a. 2 ad 1); und der heilige Augustinus betont: creatura rationalis preces offert, ut ipsa construatur, non ut Deus instruatur.[35] Jedoch auch nicht abgeändert werden sollen infolge des Gebetes die ewigen Ratschlüsse Gottes, wie ein anderer Einwand fälschlich voraussetzt. Wir beabsichtigen vielmehr nur, die Hemmnisse der Erhörung auf unserer Seite wegzuschaffen und so zu erlangen, was wir nach göttlichem

[34] Augustinus, Ep. 130, 10, 19f.
[35] De gratia N. Test. 29. Sermo 56, 3, 4.

Willen und Plan nur so, wenn wir nämlich bitten, erlangen können, sind doch die Gebete als Mittelursachen, als causae secundae, in den göttlichen Weltplan aufgenommen (S. th. 2, 2, q. 83, a. 2. C. gent. 3, 95f. Cat. Rom. 4, 2, 7).[36]

§ 79. Anbetung Gottes und Verehrung der Heiligen (unmittelbare und mittelbare Gottesverehrung).

311. Anbetung Gottes. Der deutsche Ausdruck Anbetung und der lateinische Ausdruck adoratio dürfen nicht einfachhin gleichgesetzt werden. Unter adoratio im engeren Sinne ist die Anbetung Gottes als des höchsten Herrn aller Dinge zu verstehen, und zwar versteht Thomas darunter speziell die körperlich bekundete Verehrung und Anbetung Gottes, diese setzt jedoch selbstverständlich die innere Anbetung voraus, identisch mit dem ersten inneren Akt der Religiosität, nämlich der Devotion (Nr. 299. S. th. 2, 2, q. 84). Im weiteren Sinne genommen ist adorare soviel als venerari (S. th. 2, 2, q. 84, a. 1 ad 1). Nach deutschem Sprachgebrauch bezeichnet das Wort Anbetung die innere oder äußere Verehrung Gottes als der höchsten Majestät und als Schöpfers der Dinge. Von Anbetung ist nun hier die Rede, sofern Gott die schuldige Ehrfurcht und der gebührende Dienst auch körperlich zum Ausdruck gebracht wird.

Die Anbetung gehört demnach zu den äußeren Akten der Gottesverehrung, sie besteht in exteriore corporis humiliatione (S. th. 2, 2, q. 84, a. 2). Da die inneren Akte für die gesamte Gottesverehrung maßgebend bleiben, so gehört die Anbetung zu den sekundären Akten der Religiosität.

Die Anbetung gebührt der Trinität allein. Sie gebührt den drei göttlichen Personen, und zwar gebührt ihnen dieselbe Anbetung, wegen des gleichen Wesens, das ihnen gemeinsam ist, ebenso ist Christus dem Herrn auch unter den sakramentalen Gestalten Anbetung zu erweisen. „Es kann nicht bezweifelt werden, daß alle Christgläubigen gemäß der in der katholischen Kirche stets festgehaltenen Sitte den Kult der Anbetung, der dem wahren Gott geschuldet wird, dem allerheiligsten Sakramente in ehrfurchtsvollem Dienst erweisen sollen" (Trid., sess. 13, de euchar., cap. 5), nicht nur innerlich ist es anzubeten, auch der äußere Kult gebührt dem heiligsten Sakramente (Trid., ebd., can. 6). Auf Grund der hypostatischen Unions sind sodann Menschheit Jesu und Herz Jesu anzubeten.[37] Ein relativer Kult der Anbetung, zu beziehen also auf Gott und Christus, wird dem heiligen Kreuze, den Leidenswerkzeugen, auch den Bildern Gottes und Christi gewidmet

[36] Sawicki, Gebetserhörung und Naturordnung, Tüb. Theol. Quartalschrift, 1905, S. 580ff.
[37] Leo XIII., Enc. Annum sacrum, d. d. 25. 5. 1899.

(Trid., sess. 25, de invoc. sanct. et s. imag.). Mit demselben relativen Kult sind die etwaigen, jedenfalls außer der hypostatischen Union stehenden Reliquien des Blutes Christi, desgleichen das aus Hostien wunderbar geflossene Blut, weil nur Sinnbild des wahren Blutes, zu verehren.

Die äußere Anbetung ist mit der inneren durch engste Beziehung verbunden. Die äußere Anbetung muß der inneren Gottesverehrung entspringen, sie muß deren Offenbarung und Bekundung sein, umgekehrt beeinflußt die äußere Anbetung den Willen im Sinne demütiger Unterwerfung unter Gott, wirkt also günstig ein auf die innere Stimmung und Gesinnung. Die Anbetung nach katholischer Auffassung entspricht daher durchaus der Forderung einer Anbetung im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4, 23), weil sie, beruhend auf dem wahren evangelischen Glauben, von der inneren Devotion ausgeht und darauf wiederum abzielt (S. th. 2, 2, q. 84, a. 2).

Warum das Gotteshaus als Gebetsstätte zu bevorzugen sei, wurde bereits hervorgehoben; durch die Weihe wird die Gnade der Erhörung des rechten Gebetes verbürgt, das Gotteshaus birgt das Allerheiligste in seinen Mauern, auf dem Altar wird das Opfer dargebracht, und auch im übrigen sind hier die äußeren Bedingungen zu andächtigem Beten am besten gegeben, überdies ist zu erinnern an das Versprechen des Herrn: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich in ihrer Mitte" (Matth. 18, 20. S. th. 2, 2, q. 84, a. 3 ad 2).

312. Heiligenverehrung. Die Heiligenverehrung (vgl. Nr. 303, 3) findet ihre Begründung darin, daß die besondere Beziehung zu Gott auch Personen und Sachen in besonderem Maße verehrungswürdig macht. Deshalb gebührt der seligsten Jungfrau der cultus hyperduliae mit Rücksicht auf ihr nahes Verhältnis zu Christus als dessen Mutter, ja der heilige Thomas von Aquin spricht geradezu von einer Art unendlicher Würde (S. th. 1, q. 25, a. 6 ad 4). Wenn Augustinus betont, die affinitas, ihr Mutterverhältnis hätte Maria nichts genützt, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset, wenn er die affinitas, die nahe Beziehung zu Gott (vgl. S. th. 2, 2, q. a. 4 ad 2), vor allem durch Gehorsam und Nachahmung Christi bewirkt sein läßt, so ist zu beachten, daß damit nur die condicio sine qua non bezeichnet, nicht aber bestritten werden soll, daß der ausnehmende, Maria gebührende Kult in ihrer Würde als Gottesmutter den ausschlaggebenden Grund hat (S. th. 3, q. 27, a. 5). Den andern mit Christus im Himmel herrschenden Heiligen ist der cultus duliae gewidmet (C. c. 1277, § 1). Das Tridentinum lehrt, daß die Heiligen für die Menschen beten und daß es gut und nützlich sei, sie demütig anzurufen und zu ihnen die Zuflucht zu nehmen, um von Gott Wohltaten zu erlangen durch seinen Sohn Jesus Christus, der allein

unser Erlöser und Heiland ist; gottlos denken jene, die leugnen, daß die Heiligen im Himmel anzurufen seien, oder die sagen, die Heiligen beten nicht für die Menschen, die Anrufung um ihre Fürbitte für die einzelnen aus uns sei Götzendienst oder beeinträchtige die Ehre des einzigen Mittlers, oder es sei töricht, in Gedanken oder Worten zu ihnen zu flehen (Trid., sess. 25, de invoc. sanct.). Der Anbetung und Ehre Gottes geschieht durch die Verehrung der Heiligen kein Eintrag, weil diese auf Gott hingeordnet wird; in Domino laudandi sunt, non in seipsis, stellt der heilige Augustinus fest.[38] Beeinträchtigt würde die Gott allein als dem Schöpfer und Herrn zu zollende Ehre allerdings, wenn den Heiligen göttliche Ehre erwiesen würde, aber nie ist in der Kirche gebetet worden: offerimus tibi, Petre aut Paule, wie schon Augustinus betont.[39] Ja die richtig verstandene Gottesverehrung erfordert geradezu die Verehrung der Heiligen, sofern wir in ihnen Gottes Freunde zu ehren haben, als notwendige Ergänzung und Konsequenz. Dem möglichen Mißbrauch wehrt die Kirche durch weise Beschränkungen. Solchen, die im Rufe der Heiligkeit gestorben sind, darf nicht eher der öffentliche Kult gewidmet werden, als bis sie vom Apostolischen Stuhl in das Verzeichnis der Heiligen oder Seligen aufgenommen sind (C. c. 1277, 1).

Der Versuch, die Heiligenverehrung auf den heidnischen Heroenkult zurückzuführen, ist mißlungen; was beiden etwa gemeinsam ist, erklärt sich aus der gemeinsamen natürlich psychologischen Grundlage. In Wahrheit hat man die Heiligenverehrung, wie sich liturgiegeschichtlich leicht erweisen läßt, auf den echt christlichen Martyrerkult zurückzuführen; sobald die Verfolgungen aufgehört, tritt dann die Verehrung der Bekenner hinzu. Stets blieb man sich, im Gegensatz zu dem heidnischen Heroenkult und zur heidnischen Auffassung, auf christlicher Seite des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem Kult, der dem Schöpfer gilt, und der Verehrung der Martyrer und Heiligen bewußt.

Folgerichtig muß auch der Bilderkult und die Reliquienverehrung als berechtigt anerkannt werden, dieser Kult ist ein relativer, ein auf die betreffende Person sich beziehender (C. c. 1255, § 2. 1276). Nach dem Tridentinum sind die Leiber der Heiligen, weil sie lebendige Glieder Christi und Tempel des Heiligen Geistes waren und einst zum ewigen Leben erweckt werden, von den Gläubigen zu verehren; desgleichen sind die Bilder der Heiligen gebührend zu verehren, nicht als ob ihnen irgend etwas Göttliches innewohnte oder eine Kraft, weshalb sie zu ehren wären, nicht als ob man

[38] C. duas ep. Pelag. 3, 8, 24.

[39] C. Faust. 20, 21. De civ. Dei 8, 27.

von den Bildern etwas erbitten könnte, das wäre heidnisch gedacht, vielmehr bezieht sich die Ehre, die ihnen erwiesen wird, auf die Heiligen selbst (Trid., sess. 25, de invoc. sanct.). Nähere Bestimmungen hinsichtlich echter und unechter Reliquien hat Pius X. in der Enzyklika Pascendi gegeben (d. d. 8. 9. 1907). Die Bilder haben den Zweck, zur Andacht zu stimmen, zur Nachahmung der Heiligen Anregung zu geben und dem einfachen Volke eine Belehrung und eine Art Anschauungsunterricht zu bieten.

Das Aufsuchen von Gnadenorten entspringt dem Gefühle der Dankbarkeit für die göttlichen Wohltaten und dem Gefühl der Hilfsbedürftigkeit; solche Wallfahrten haben als Bekenntnis des Glaubens, als Akt der Religiosität, der Bußgesinnung und des Gottvertrauens hohen sittlichen Wert und werden deshalb von der Kirche gebilligt. Ebenso billigt die Kirche die Verehrung von Gnadenbildern, die von ihr stillschweigend oder ausdrücklich anerkannt wurden.[40]

Die sittliche Bedeutung der Heiligenverehrung überhaupt ist besonders darin zu erkennen (vgl. Nr. 303, 3), daß sie mittels konkreter Tugendvorbilder Tugend, Gottesverehrung und Gottesliebe fördert; die Bedeutung und die Notwendigkeit des konkreten Tugendvorbildes wird schon von heidnischen Schriftstellern, so von Seneka, hervorgehoben.[41] Die Kirche versteht es, die Gläubigen für das Ideal des Lebens der Heiligen und so für das Ideal eines heiligen Lebens zu begeistern. Mißbrauch und Aberglaube sind keineswegs notwendig mit der Heiligenverehrung verbunden, und die Kirche ihrerseits warnt vor jeglichem Mißbrauch; das Tridentinum verpflichtet die Bischöfe, allen derartigen Mißbräuchen entgegenzutreten (Trid., sess. 25, de invoc. sanct.).

Die von Fr. Sylvius behauptete Notwendigkeit der Heiligenverehrung zum Heile ist nicht zu erweisen; nach den öfters zitierten Ausführungen des Tridentinums über die Anrufung der Heiligen erscheint es allerdings als Christenpflicht, die Heiligen zu verehren; unterläßt man es, sie zu verehren, so beraubt man sich vieler Gnaden und verfehlt sich gegen die von Gott bestimmte Ordnung (Nr. 303, 3), auch wäre dies ein Verstoß gegen die kirchlich festgesetzte Weise der Gottesverehrung, man denke an die Heiligenfeste. Völlige Ablehnung wäre mit dem Dogma nicht vereinbar. Abgesehen jedoch von häretischer Ansicht sowie vom Fall des schweren Ärgernisses und der Verachtung der von der Kirche gewollten Heiligenverehrung, wäre die tatsächliche Unterlassung als läßliche Sünde zu betrachten.

[40] Denz. n. 1570.
[41] Ep. 11, 8ff.

§ 80. Das Opfer.[42]

313. Sinn und Bedeutung des Opfers nach christlicher Auffassung.

1. Begriffsbestimmung des Opfers. Im Bewußtsein des Menschen verbinden sich mit dem Begriff des Opfers die Idee des freiwilligen Hingebens und Entsagens und zwar zu dem Zwecke, Gott als höchsten Herrn anzuerkennen und zu ehren; handelt es sich um das Opfer im eigentlichen Sinne, so denkt man dabei an die direkt dem höchsten Herrn geltende Widmung äußerer Gaben, die man vernichtet oder wenigstens verändert. Somit ist unter dem Opfer die Darbringung einer sichtbaren Gabe zu verstehen, die man aus dem Eigentum ausscheidet und, sei es physich sei es in übertragenem Sinne, vernichtet oder wenigstens verändert, zur Anerkennung Gottes als Schöpfers und als des letzten Zieles, als Begnadigers und Herrn über Leben und Tod. Die Veränderung kann demgemäß auch eine Veränderung, wie man zu sagen pflegt, im moralischen Sinne sein, so wird etwa die Gabe unter heiligenden Handlungen in einer Weise zubereitet, daß die persönliche Hingabe zu sinnfälligem Ausdruck kommt.

2. Naturrechtlicher Charakter. Die Gesinnung der Devotion drängt zu inneren und äußeren Akten der Gottesverehrung, so zunächst zu Gebet und Anbetung. Aber ebenso naturgemäß führt sie weiterhin zur Darbringung von Opfergaben, um Gottes Oberhoheit anzuerkennen, in recognitionem dominii (S. th. 2, 2, q. 85, a. 1). Verstärkt wird der religiöse Antrieb, Opfer darzubringen, durch das Schuldbewußtsein. Allgemein wurde die Menschheit von dem Gedanken beherrscht, daß für schwere Schuld ein entsprechendes bedeutendes Opfer dargebracht werden müßte; von diesem Gedanken aus kam man dazu, das Blut von Tieren, ja von Menschen zu opfern. So verwerflich die Opfer der letzten Art wegen unnatürlicher Verletzung der Menschlichkeit und des göttlichen Verbots des Mordes sind, so liegt doch auch ihnen die im Alten Testament für die blutigen Opfer maßgebende Idee zugrunde, daß der Mensch infolge schwerer Schuld eigentlich dem Tode verfallen ist. Aus dem Charakter des Opfers als gemeinmenschlicher Einrichtung und aus den dargelegten sachlichen Erwägungen ergibt sich unzweifelhaft, daß das Opfer eine auf dem natürlichen Sittengesetz beruhende Einrichtung ist.

3. Zielpunkt der Opferdarbringung kann nur Gott sein. Das Opfer ist ein Sinnbild, versinnbildet soll werden nach dem Worte der Schrift, die als Opfer vor Gott den zerknirschten Geist bezeichnet (Ps. 50, 19), die

[42] Wirthmüller, Die moralische Tugend der Religion, 1881, S. 478ff.

innere Hingabe an Gott. Und zwar gibt sich der Geist im Opfer an Gott hin als Schöpfer und als Verleiher der Seligkeit; wie dieses geistige Opfer Gott allein gebührt, so auch das jenem entsprechende äußere Opfer; es einem Geschöpfe darzubringen, bedeutete eine Verletzung der göttlichen Majestät (S. th. 2, 2, q. 85, a. 2).

4. Motive. Zunächst wird durch das Opfer die Majestät und Oberhoheit Gottes sinnbildlich anerkannt und Gott Lob und Preis dargebracht. Damit hängt zusammen, daß Gott, dem Geber alles Guten, gedankt wird für die erwiesenen Wohltaten. Naturgemäß reiht sich diesen Zwecken der Zweck der Bitte an; die Bitte kann sich auf alles Wichtige und Notwendige richten, dessen die Menschen bedürfen. Vor allem aber wird, was den Charakter des Opfers als Bittopfers betrifft, der Wunsch der Versöhnung mit Gott, dem beleidigten und strafenden Gott, hervortreten. Man wird also Gott vor allem bitten um Nachlassung der Sünden und Erlassung der Strafen, ferner positiv um Bewahrung von Gottes Huld und Gnade sowie um Einigung mit Gott und Beseligung im anderen Leben. Diesen Zwecken entsprechend wurden im Alten Bunde Lobopfer, Dankopfer, Bittopfer, Versöhnungsopfer dargebracht, das Lob-, Dank-, Bitt- und Sühnopfer im vollkommenen Sinne ist das Opfer des Neuen Bundes (Trid., sess. 22, de sacrif. miss., cap. 1 f. Nr. 188).

5. Verschieden von dem Opfer sind die Oblationen, gemeint sind Gaben, die gleichfalls Gott dargebracht werden entweder unmittelbar oder mittelbar, nämlich zu seinem Kult oder zum Unterhalt der dem Altar Dienenden; der Unterschied vom Opfer besteht darin, daß diese Gaben ohne Veränderung Gott gewidmet werden. Jedes Opfer ist daher eine Oblation, sofern es sich um eine an Gott hingegebene Sache handelt, aber nicht jede Oblation ist ein Opfer, weil die Oblation im engeren Sinne zwar Gott gewidmet, aber nicht verändert wird. Von den Oblationen sind wieder die Zehnten und ähnliche Gaben zu unterscheiden, sofern diese direkt den Dienern der Kirche zum Lebensunterhalt gegeben werden, also nicht Gott gewidmet sind (S. th. 2, 2, q. 86 f.). Die Gläubigen haben die naturrechtliche Pflicht, für den göttlichen Kult und den Unterhalt des Klerus zu sorgen, sie sind daher im Gewissen verpflichtet, die Kirchen- und Kultussteuer zu entrichten (I Kor. 9, 7. 13 f.).

6. Akte anderer Tugenden, Akte der Buße (Ps. 50, 19), der Geduld, des Erbarmens, der Selbstverleugnung, können als Opfer im weiteren Sinne bezeichnet werden, wenn man sie mittels der Religiosität auf die Verehrung Gottes bezieht. Die christliche Opfergesinnung bewirkt, daß man sich mit allem, was man ist und was man hat, Gott hingibt. Nun besteht ein dreifaches

Gut des Menschen, das Gott zu widmen ist, das Gut der Seele, das Gut des Leibes sowie Hab und Gut. Bringt der Mensch das Gut der Seele dar durch Devotion und Gebet und derlei innere Akte, so bedeutet dies nichts anderes als das hauptsächliche Opfer, denn die inneren Akte sind ja die primären und Prinzip der entsprechenden äußeren Akte. Das Gut des Leibes wird Gott gleichsam geopfert durch Martyrium und Keuschheit und Enthaltsamkeit. Die äußeren Güter können Gott direkt hingegeben werden, und das ist es, die Veränderung der Gabe vorausgesetzt, was man unter dem eigentlichen Opfer versteht, mittelbar aber gibt man von diesen äußeren Gütern Gott zuliebe und Gott zu Ehren hin an die Armen, und dies ist wieder ein Opfer, im uneigentlichen Sinne. Hier werden also Akte der Tapferkeit, der Keuschheit, der Enthaltsamkeit, der Barmherzigkeit auf die Gottesverehrung bezogen und dadurch zu Opfern im weiteren Sinne erhoben (S. th. 2, 2, q. 86, a. 3 ad 2).

7. Der Tadel der Heiligen Schrift, der die heidnischen und die jüdischen Opfer rügt, richtet sich niemals gegen das Opfer selbst. Die heidnischen Opfer werden verworfen, weil sie den Götzen und Dämonen galten (I Kor. 10, 19 ff.); die jüdischen, weil die innere Gesinnung und das Verhalten im Leben der Opferidee völlig widersprach, sofern das Volk und seine Führer Gerechtigkeit, Treue, Liebe und Sittenreinheit mit Füßen traten, dadurch wurde die Opferdarbringung zur Heuchelei. Gegen diese Entehrung des göttlichen Namens wendet sich das Verwerfungsurteil des Heiligen Geistes (I Kge. 15, 22. Ps. 39, 7. 49, 8 ff. 50, 18. f. Mich. 6, 6 ff. Is. 1, 10 ff. Matth. 9, 13). Wie sich die wahre Opfergesinnung im Leben auswirken muß, schildert der Apostel Paulus im Römerbrief (12, 1 ff.): „So ermahne ich euch denn um der Erbarmungen Gottes willen, daß ihr euere Leiber als Opfer heiliget, als lebendiges, Gott geweihtes und wohlgefälliges Opfer, als vernunftgemäßen Gottesdienst, und werdet nicht gleichgestaltet dieser Welt, sondern bildet euch um in Erneuerung eures Sinnes, damit ihr prüfet, was der Wille Gottes sei."

314. Die Verpflichtung zum Opfer seitens der einzelnen. Solche, die an Gott glauben, aber noch nicht zur Erkenntnis der katholischen Wahrheit gelangt sind, haben nach dem Dargelegten grundsätzlich eine naturrechtliche Pflicht, Gott Opfer darzubringen; jene, sagt Thomas, die nicht unter dem alttestamentlichen Gesetze standen, waren zu irgendwelchen Opfern verpflichtet, wie es sich mit Rücksicht auf diejenigen geziemte, mit denen sie zusammenlebten (S. th. 2, 2, q. 85, a. 4). Der Katholik genügt seiner Verpflichtung zum Opfer durch Teilnahme am eucharistischen Opfer; die Pflicht, dieses Opfer darzubringen, ist eine die Kirche betreffende Verbindlichkeit. Die Pflicht des einzelnen aber erstreckt sich über die angedeutete innere und

persönliche Teilnahme am Opfer des Neuen Bundes hinaus auch auf Prästierung äußerer Opfer im weiteren Sinne. Jesus verlangt von seinen Bekennern, daß sie ihr Kreuz auf sich nehmen und ihm nachfolgen (Matth. 16, 24); es besteht also eine Pflicht, auf die Opfergesinnung des Herrn einzugehen und die von der Vorsehung auferlegten Leiden und Mühseligkeiten geduldig Gott zuliebe und ihm zu Ehren zu ertragen, eine Pflicht, sich selbst zu verleugnen, zu entsagen und zu ertragen. Doch ist der in Unterordnung unter Gottes Willen gehegte Wunsch, die göttliche Schickung möchte nicht eintreten (Matth. 26, 38 f.), nicht Sünde, ebensowenig maßvolle Äußerung des Schmerzes und der Traurigkeit; anders, wenn ein bewußter Mangel an Ergebung in Gottes Willen und nicht nur Schwäche vorliegt. Weiter noch geht hochherzige Freiwilligkeit, indem sie aus freien Stücken Werke und Übungen der Selbstverleugnung, der Demut, der Entsagung, des Gehorsams übernimmt (S. th. 2, 2, q. 85, a. 4). Besonders was dem Menschen schwer fällt, kann so, unter Voraussetzung christlichen Opfergeistes, unter Voraussetzung zugleich der Versöhnung und des Friedens mit Gott und dem Nächsten (Matth. 5, 23 f.), zum Opfer gemacht werden, das auch in sozialer Hinsicht von großer Bedeutung ist, wenn es in den Dienst christlicher Liebe und Gemeinschaft gestellt wird. Ebendies, betont Thomas, daß wir Gott in einer Art geistiger Gemeinschaft anhangen wollen, gehört zur Gottesverehrung, und deshalb nimmt der Akt einer jeden Tugend den Charakter des Opfers an, sobald die Betätigung darauf abzielt, Gott in heiliger Gemeinschaft anzuhangen; mittelbar ist es daher ein Opfer, wenn man dem andern Gottes wegen mitteilt (S. th. 2, 2, q. 85, a. 3 ad 1 f.).

Kurz sei noch festgestellt, daß das Opfer nicht nötig ist mit Rücksicht auf Gott, als bedürfte Gott des Opfers, sondern lediglich mit Rücksicht auf den Menschen selbst und auf den Nächsten; Gott will, daß ihm Opfer dargebracht werden wegen unserer Devotion und wegen des Nutzens für andere; deshalb ist auch dem Herrn Erbarmen angenehmer als Opfer, weil noch nützlicher für den Nächsten (Hebr. 13, 16. S. th. 2, 2, q. 30, a. 4 ad 1).

§ 81. Das Gelübde.[43]

315 Begriff und Wesen. Das Gelübde ist ein Gott gemachtes Versprechen, das mit Überlegung und Freiheit erfolgt und etwas Mögliches und sittlich Besseres zum Gegenstande hat, promissio deliberata ac libera Deo facta de bono possibili et meliore (C. c. 1307, § 1. S. th. 2, 2, q. 88, a. 1 f.).

[43] Suarez, De virtute et statu religionis, 1608 ff., tract. 6. Bouquillon, De virtute religionis, 1880, n. 302 ff. Kirchberg, De voti natura etc., 1897.

Das Geloben ist wie das Befehlen oder Bitten Akt der praktischen Vernunft: wie man beim Befehl anordnet, was ein anderer für uns zu tun habe, ordnet man beim Gelübde an, was man selbst einem andern, und zwar Gott gegenüber zu tun hat, dem man sich durch ein Versprechen verpflichtet; näherhin bestimmt der freie Wille die Vernunft, etwas zu versprechen, was seinem Bereich unterstellt ist. Ausschlaggebend für den Charakter und die Tatsache des Gelübdes ist das Gott gemachte Versprechen; der bloße Vorsatz bedeutet noch kein Gelübde. Allerdings setzt das Gelübde den Vorsatz voraus, und dieser seinerseits erfordert als Akt des vernünftigen Willens die Überlegung. So gehört dreierlei notwendig zum Gelübde: einmal die Überlegung, sodann der Vorsatz des Willens und, als Vollendung seines Wesens, das Versprechen. Während das Versprechen dem Mitmenschen gegenüber durch Worte oder äußere Zeichen bekundet sein muß, bedarf es dessen natürlich dem allwissenden Gott gegenüber nicht; dessen bedarf es in diesem Falle höchstens zur eigenen Aufmunterung, ähnlich wie beim Gebete, oder zur Sicherung des Versprechens, sofern man sich nunmehr nicht nur aus Furcht vor Gott, sondern auch aus Scheu vor den Menschen eher hüten wird, das Gelübde zu brechen. Die Idee des Versprechens schließt in sich, daß man etwas zugunsten des andern zu tun sich anheischig macht, nicht ihm zuleide, das wäre eine Drohung. Überdies muß das Versprochene etwas sein, was dem Betreffenden, also hier beim Gelübde, was Gott angenehm und wohlgefällig ist, und das ist selbstverständlich nur das sittlich Gute. Da es sich um einen freiwilligen Akt handelt, kann das ohnehin sittlich Notwendige nur insofern gelobt werden, als man es mit freiem Willen tut. Das eigentliche Gebiet des Gelübdes ist das der freien Wahl anheimgestellte sittlich Gute, das bonum melius, das sittlich Bessere oder Geratene; hätte man etwas sittlich Gutes, wozu man nicht verpflichtet ist, gelobt, dem ein sittlich Besseres entgegengesetzt ist, so bestünde gleichwohl die Möglichkeit und Freiheit fort, dieses relativ Bessere zu wählen (Ehe — Jungfräulichkeit).

Augenscheinlich ist beim Gelübde die Gottesverehrung die leitende Idee, das leitende Motiv: das Versprochene wird auf Ehre und Verehrung Gottes bezogen. So kann man etwa Jungfräulichkeit geloben und sie als Opfer im weiteren Sinne Gott weihen, oder man kann das Opfer des Fastens durch Gelübde Gott darbringen, solche Tugendwerke, an sich Akte einer andern Tugend, werden dann lediglich mittels des Gott gemachten Versprechens zugleich Akte der Gottesverehrung; man kann aber auch Akte der Gottesverehrung selbst, wie Gebet und Opfer, durch das Gelübde Gott in derselben Weise weihen (S. th. 2, 2, q. 88, a. 5 und ad 1). Die Gelübde werden Gott

allein gemacht, nur sekundär, analog der Dedizierung von Kirchen und Altären, erfolgen sie zur Ehre der Heiligen, man gelobt dabei Gott, daß man das den Heiligen Versprochene halten werde (S. th. 2, 2, q. 88, a. 5 ad 3). Kein Gelübde wäre es, wenn man den Heiligen selbst einzelne religiöse Ehren oder Dienste verspräche, daraus entstünde jedoch gleichfalls eine an sich schwer verpflichtende Verbindlichkeit religiöser Art.

Was den Zweck des Gelübdes betrifft, so ist dieser vom Zweck eines den Menschen gemachten Versprechens gänzlich verschieden; Menschen verspricht man etwas wegen deren Nutzen, anders beim Gelübde, das Gelübde wird gemacht zum eigenen Nutzen: es soll dadurch der Wille des Gelobenden zu unerschütterlicher sittlicher Festigkeit gelangen (S. th. 2, 2, q. 88, a. 4). Was die Menschen vielfach zu Gelübden veranlaßte und veranlaßt, ist das Bestreben, Gebet und Opfer durch das Gelübde wirksamer zu machen und sich so der göttlichen Hilfe zu versichern. Zu erwähnen sind hier die alttestamentlichen Gelübde, die bedingt waren, also nur einzuhalten waren, wenn der Wunsch erfüllt wurde (Gen. 28, 20ff. u. ö.); meist waren sie mit Darbringung eines Opfers verbunden, wozu das Gelübde noch in näherer Beziehung steht als zum Gebet.

Zu unterscheiden sind öffentliches und privates Gelübde, jenes wird im Namen der Kirche vom berechtigten Oberen entgegengenommen, jedes andere gilt als privates. Das feierliche Gelübde, votum sollemne, ist das von der Kirche als solches anerkannte, jedes andere hat als einfaches Gelübde zu gelten. Das reservierte Gelübde ist ein solches, wovon nur der Apostolische Stuhl zu dispensieren befugt ist. Beim persönlichen Gelübde wird eine Handlung seitens des Gelobenden, beim Realgelübde eine Sache versprochen, und bei dem gemischten Gelübde vereinigen sich die beiden Gesichtspunkte (C. c. 1308). Bereits angedeutet wurde die Unterscheidung zwischen dem absoluten und dem bedingten Gelübde. Das Strafgelübde bezieht sich auf ein Bußwerk. Hinsichtlich der reservierten Gelübde vgl. C. c. 214. 633ff. 640. 648. 669 und, was die beiden reservierten privaten Gelübde betrifft, C. c. 1309.

316. Begründung der Lehre vom Gelübde. Zur Begründung der Lehre vom Gelübde ist auf innere Gründe und auf das Zeugnis von Schrift und Tradition zu verweisen.

1. Die große sittliche Bedeutung des Gelübdes erhellt daraus, daß hier an sich schon sittlich wertvolle Akte durch die Religiosität geweiht und in ihrem sittlichen Werte noch gesteigert werden; nun ist, wie früher festgestellt wurde, die Religiosität die vornehmste der Moraltugenden, je höher aber eine Tugend steht, um so wertvoller und verdienstlicher ist ihr Akt, um

so größer ihre sittliche Bedeutung, die Religiosität aber ist es, die vermöge des Gelübdes einen Akt zum religiösen, zum Opferakt erhebt. Nicht die Virginität an sich, sondern die Gott geweihte Virginität verdient Ehre, so Augustinus.[44] Sodann unterwirft sich der Gelobende Gott in vollkommenerer Weise als der andere, der das sittlich Gute ohne Gelübde tut, denn der erste schenkt Gott, nach einem Wort des heiligen Anselm, gleichsam die Früchte samt dem Baum, gemeint ist der freie Wille, der zugleich mit dem Werke Gott hingegeben wird. Dazu kommt, daß nun dank dem Gelübde der Wille unverrückbar fest dem Guten zugewandt ist; je fester der Wille aber im Guten beharrt, je größere sittliche Energie aktuell oder virtuell aufgewandt wird, um so wertvoller ist das Tun, um so höher steht die Sittlichkeit (S. th. 2, 2, q. 88, a. 6). Daher das Wort des heiligen Augustinus von der „glücklichen Notwendigkeit", die zum sittlich Besseren zwingt, felix necessitas, quae in meliora compellit (vgl. C. gent. 3, 138).[45]

2. Das Alte Testament empfiehlt das Gelübde (Gen. 28, 20. Ps. 49, 14 f. u. ö.), der Apostel Paulus legt wiederholt ein solches ab (Apg. 18, 18. 21, 23 ff.). Die christliche Praxis blieb dem Geist dieses Beispiels treu,[46] und desgleichen die Lehre der Kirchenväter. So mahnt Augustinus, nicht träge zu sein im Geloben, aber auch nicht zu geloben, ohne das Gelobte gewisssenhaft zu halten; Gott, der zum Gelübde ermuntere, helfe zugleich das Gelübde erfüllen.[47] Das Tridentinum gibt daher nur der einmütigen Überzeugung der christlichen Überlieferung Ausdruck, wenn es an der Idee und der Berechtigung des Gelübdes festhält: „Wenn jemand sagt, den Menschen müßte die empfangene Taufe wieder so ins Gedächtnis zurückgerufen werden, daß sie alle Gelübde, die nach der Taufe abgelegt werden, kraft des bei der Taufe selbst gegebenen Versprechens für nichtig erkennen, als wenn dadurch dem Glauben, den sie bekannt haben, wie der Taufe selbst Eintrag geschähe, a. s." (Trid., sess. 7, de baptismo, can. 9).

3. Den Irrtum, als bedeute das Gelübde eine das Verdienstliche des menschlichen Tuns schmälernde Notwendigkeit, hat Thomas von Aquin überzeugend widerlegt (C. gent. 3, 188); die Notwendigkeit, die man sich beim Gelübde auferlegt, ist ja lediglich eine sittliche, nicht eine physische, sie ist nicht ein Zwang: der Gelobende muß das tun, was er gelobt, wenn er sein Versprechen erfüllen und Gott die Treue wahren will. Ebenfalls grundsätzlich und im Widerspruch mit der gesamten christlichen Tradition wurden die

[44] De virg. 8.
[45] Augustinus, Ep. 127, 8.
[46] Ignatius, Ad Polyc. 5 u. ö.
[47] Augustinus, Enarr. in Ps. 75, 16. Enarr. in Ps. 131, 3.

Gelübde, und zwar im Zusammenhang mit den evangelischen Räten, von den Reformatoren verworfen. Luther wurde auch hier durch die Opposition gegen eine bestimmte ihm lästige Lehre, die Idee der Ordensgelübde, veranlaßt, schließlich das Gelübde überhaupt als wertlos und nichtig abzulehnen, zumal er zugleich die evangelischen Räte leugnete. Während nach Augustinus das Gelübde jegliche Christenpflicht, aber auch die freiwillig übernommenen Werke und Opfer der Aszeten umspannt, und während das ganze Mittelalter das Gelübde im eigentlichen Sinne auf das nur Geratene bezieht, beschränkt Luther, gemäß dem von ihm vertretenen grundsätzlichen Standpunkt, das Gelübde auf das pflichtmäßig Gute oder näherhin auf das Taufgelübde, alle weiteren Gelübde sind daher nach seiner Meinung nichtig. Gegen diesen Irrtum richtet sich der bereits angeführte Satz des Tridentinums (Trid., sess. 7, de baptism., can. 9); desgleichen stellt das Tridentinum fest, daß nicht durch Eingehung einer Ehe das feierliche Gelübde der Keuschheit oder die entsprechende Verbindlichkeit, auferlegt den Trägern der höheren Weihen, aufgehoben, sondern durch das Gelübde die eingegangene Ehe annulliert werde (Trid., sess. 24, de ref. matrim., can. 9).[48] Was die moderne protestantische Auffassung betrifft, so ist sie, wie in der Regel, keine übereinstimmende; einige Ethiker machen den Versuch, das Gelübde in gewissen Fällen als berechtigt zu erweisen, nämlich wenn es gilt, einen schwachen Willen zum Zweck der Erfüllung bestimmter Pflichten zu festigen.

Die Fehler einzelner dürfen nicht dazu verleiten, den sittlichen Wert des Gelübdes, im Widerspruch mit den augenscheinlichen Tatsachen und mit der christlichen Tradition, zu leugnen. Solchen Fehlern ist durch Belehrung der Gläubigen entgegenzuwirken: je größer die Tragweite eines Gelübdes ist, um so sorgfältiger muß die anzustellende Prüfung sein, um so mehr hat man sich beraten zu lassen, denn besser ist es, nicht zu geloben, als das Gelobte nicht treu zu erfüllen oder sich hernach dispensieren zu lassen, da dies einen psychologisch ungünstigen Einfluß auszuüben und das Gottvertrauen zu schädigen pflegt. Keineswegs wird durch das Gelübde die persönliche Freiheit ungebührlich geschmälert, man müßte denn unter Freiheit nichts weiter als Willkür und Ungebundenheit verstehen; die wahre sittliche Freiheit wird durch das Gelübde gefördert und gewährleistet, indem sie entgegen den Versuchungen und Stürmen der Leidenschaft gefestigt wird; sowenig die Gebundenheit durch Amtspflicht oder Ehe oder Sittengesetz eine Beeinträchtigung sittlicher Freiheit bedeutet, ebensowenig die auf volle Freiwilligkeit zurückzuführende Verbindlichkeit auf Grund des Gelübdes. „Nicht

[48] Vgl. Denz. n. 1223.

die Kirche ist es, die durch ihre Wertschätzung und Empfehlung des Gelübdes ein Joch auferlegt, sondern der einzelne selbst; und eine solche Selbstbeschränkung ist, wenn weise und überlegt übernommen, nur als eine wahrhaft sittliche Tat anzusehen, wie jeder Akt der Selbstüberwindung und des Opfers. Die Gesetzgebung der Kirche in dieser Beziehung enthält so wenig eine Beschränkung der Freiheit, daß sie vielmehr umgekehrt die beste Garantie der Freiheit ist. Fürs erste verhindert sie, daß der Mensch unbesonnen und ohne Anzeichen des göttlichen Berufes sich binde oder daß der einzelne durch den Willen anderer gebunden werde; fürs zweite legt sie die Verbindlichkeit eines Gelübdes in ihrer schonenden Art aus, ja ihre Lösegewalt ermöglicht die Auflösung einer Verbindlichkeit, wenn deren Erfüllung zum Nachteil gereichen würde, während es außerhalb der Kirche dem einzelnen viel schwerere Gewissensbedenken bereiten müßte, von einer Verbindlichkeit gegen Gott auf subjektive Meinung hin zurückzutreten."[49]

317. Objekt des Gelübdes. Objekt des Gelübdes ist das bonum melius. Das Gelübde ist ein freiwillig gemachtes Versprechen, somit erscheint ausgeschlossen, was physischer Notwendigkeit unterstellt, also vom Willen unabhängig bleibt. Das Versprochene muß Gott wohlgefällig sein, demgemäß kann nicht in Betracht kommen das bloß Erlaubte oder das Indifferente und noch viel weniger selbstverständlich das Sündhafte. Ein Gelübde zu glücklicher Durchführung eines sündhaften Unternehmens wäre an sich schwere Sünde. Da als Objekt des Gelübdes das bonum melius zu betrachten ist, so scheint das necessitate finis Erforderliche oder das zum Heil notwendige Tun und Lassen ebenfalls ausgeschlossen zu sein. Dies trifft auch in gewissem Sinne zu; sofern es nämlich ohnehin Pflicht ist, kann es nicht Gegenstand des Gelübdes sein, wohl aber insofern, als es freiwillig ist: hier tritt, wie bemerkt wurde, die religiöse Verpflichtung zur bestehenden verstärkend hinzu, und es ist deshalb nicht unberechtigt, in solchem Falle von einem bonum melius zu sprechen. Propriissime aber, wie Thomas erklärt, ist Objekt des Gelübdes, was nicht schon an sich sittlicher Notwendigkeit entspricht und völlig dem freien Ermessen anheimgestellt ist; ein bonum melius liegt hier vor, nämlich verglichen mit dem zum Heil Notwendigen oder ohnehin Pflichtmäßigen (S. th. 2, 2, q. 88, a. 2). Weil das bonum melius als eigentliches Objekt des Gelübdes erscheint, wäre das Gelübde, das entgegenstehende einfache Gute zu wählen, abgesehen von den besonderen individuellen Umständen, also abstrakt betrachtet, ungültig; doch können die individuellen Umstände etwa die Wahl der Ehe statt der Jungfräulichkeit als das in bestimmtem Fall Bessere erscheinen lassen.

[49] Linsenmann, Lehrbuch, S. 331.

318. Bedingungen der Gültigkeit. Einmal ist zur Gültigkeit des Gelübdes erforderlich, daß das kirchliche Recht nicht die Fähigkeit, ein Gelübde abzulegen, beschränke (C. c. 1307, § 2), sowie der Gebrauch der Vernunft; abgesehen von der rechtlichen Beschränkung durch positives kirchliches Gesetz sind an sich alle fähig, ein Gelübde abzulegen, falls sie den entsprechenden Vernunftgebrauch besitzen. Der Gelobende muß die genügende Erkenntnis der Tragweite des Gelübdes besitzen, überdies jedoch die Freiheit der Entscheidung und die Verfügung über den Gegenstand des Gelübdes (S. th. 2, 2, q. 88, a. 9). Es muß die genügende Erkenntnis vorhanden sein. Ein Irrtum, der sich auf das Wesen des Gelübdes überhaupt oder auf das Wesen oder einen wesentlichen Umstand des betreffenden Gelübdes bezieht, würde das Gelübde ungültig machen. Nicht zu verwechseln mit diesem Mangel ist das Fehlen der genügenden Überlegung, hinlängliche Kenntnis der Verpflichtung vorausgesetzt, dadurch würde das Gelübde nicht ungültig werden. Was die Freiheit der Entscheidung betrifft, so bewirkt nach kirchlicher Bestimmung bedeutende und ungerecht eingejagte Furcht ohne weiteres Nichtigkeit des Gelübdes (C. c. 1307, 3), ein solches Gelübde wäre Gott mißfällig in seiner Ursache. Analog wird man wohl, vom sittlichen Standpunkt aus, auch entscheiden können, wenn das Gelübde lediglich auf leichte, aber ungerecht verursachte Furcht zurückgeht. Anders natürlich, wenn die Furcht nicht ungerecht ist oder nicht von außen stammt. Weiter ist erforderlich die Verfügungsgewalt des Gelobenden über den Gegenstand des Gelübdes. Das Selbstbestimmungsrecht des Kindes, daher auch seine Fähigkeit, ein Gelübde zu machen, ist beschränkt durch die Gewalt der Eltern. Ähnliches gilt von den Gattenrechten; infolge des Gelübdes der Keuschheit würde der betreffende Gatte nur das ius petendi verlieren, die Pflicht der Leistung würde nicht beseitigt. Ähnlich ist die Verfügungsgewalt über den Gegenstand des Gelübdes eingeschränkt bei Untergebenen, die wider den Willen der Vorgesetzten in den Dingen kein Gelübde machen können, auf die sich die Kompetenz des Vorgesetzten bezieht; doch sind Gelübde, die Rechte des Oberen berühren, nicht ohne weiteres sündhaft, sofern die stillschweigende Bedingung angenommen wird, daß der Vorgesetzte seine Zustimmung erteile (S. th. 2, 2, q. 88, a. 8 ad 4).

Vorausgesetzt ist auch stets der eigene Willensentschluß, nie kann eine Person eine andere durch ihr Gelübde als solches verpflichten, ein Gelübde der Eltern, das ihre Kinder betrifft, bindet diese natürlich später nur, wenn sie das Gelübde zum eigenen machen. Durch Gelübde des Erblassers werden die Erben, soweit es sich um ein persönliches Gelübde handelt, nicht gebunden; anders beim realen Gelübde, hier geht die religiöse Verpflichtung,

als positive Pflicht (C. c. 1310, § 2), über, vorausgesetzt ist dabei, daß die Erbschaft, nach Abzug der zu bezahlenden Schulden, die nötigen Mittel bietet. Hat eine Gemeinschaft als moralische Persönlichkeit ein Gelübde gemacht, so besteht es, wenn als bleibendes gedacht, auch später fort, der Vertreter der Gemeinschaft hat die entsprechenden Anordnungen zu treffen. Wenn aber das Gelübde nicht die Gemeinschaft als moralische Persönlichkeit betrifft, sondern die Mitglieder als einzelne, so sind nur die Gelobenden auf Grund des Gelübdes verpflichtet.

319. Grund, Erfüllung und Qualität der Verbindlichkeit.

Die Verbindlichkeit des Gelübdes beruht auf der Pflicht der Religion und Treue (Nr. 375 ff.). Zur Treue gehört, daß man erfüllt, was man versprochen, am meisten aber schuldet der Mensch Gott dem Herrn Treue schon mit Rücksicht auf seine Oberhoheit und auf die Wohltaten, die er uns erweist, um so gewissenhafter hat der Mensch daher ein Versprechen zu halten, das er Gott gegenüber gemacht (S. th. 2, 2, q. 88, a. 3). Der Gelobende hat somit nach bestem Wissen und Gewissen das Gelobte zu leisten. Da das Gelübde wie ein privates Gesetz erscheint, so ist bei Bestimmung der für die Erfüllung geltenden Sätze von dieser Analogie auszugehen. Man hat also das Gelübde entsprechend der vernünftig zu interpretierenden Intention (Nr. 76) rechtzeitig (vgl. Nr. 77) und zwar selbst zu erfüllen; nur das Realgelübde kann auch durch andere erfüllt werden. Die Verbindlichkeit des Gelübdes hört auf aus inneren und äußeren Gründen. Aus inneren Gründen nicht nur infolge Erfüllung und nach Ablauf der für die Erfüllung im exklusiven Sinn festgesetzten Frist (Nr. 77), sondern auch infolge wesentlicher Änderung des versprochenen Objektes, sofern es nämlich nunmehr als dem Guten hinderlich angesehen werden muß oder physisch oder moralisch unmöglich erscheint, infolge Wegfalles der Bedingung, wovon das Gelübde abhängt, oder infolge Wegfalls des Zweckes. Die äußeren Gründe sind Irritation, Dispensation und Kommutation (C. c. 1311. Nr. 320). Der Zweifel an der Existenz, an der Gültigkeit oder an der Erfüllung des Gelübdes ist nach den äquiprobabilistischen Grundsätzen zu lösen (Nr. 93, 5), das Gelübde gleicht ja einem besonderen Gesetz, das man sich selbst auferlegt. Zweifelt man somit, ob man ein Gelübde gemacht habe, so hat man keinerlei Pflicht; ähnlich, wenn man zweifelt, ob ein bestimmter, nicht wesentlich dazu gehöriger Umstand einbezogen worden sei, hier erstreckt sich die Verpflichtung nicht auf diesen zweifelhaften Umstand, denn das Gelübde ist hinsichtlich des betreffenden Umstandes nicht in possessione; anders, wenn Gewißheit besteht, daß man das Gelübde gemacht hat, und wenn man nun zweifelt, ob man es schon er-

füllt habe, denn hier ist das Gelübde in possessione.[50] Es empfiehlt sich, um Zweifel und Skrupel möglichst auszuschließen, das Gelübde genau zu umschreiben, überdies das Gelübde unter Umständen zunächst zeitlich zu begrenzen und, wie bereits hervorgehoben wurde, wichtigere Gelübde womöglich nicht ohne Befragung des Beichtvaters zu machen.

Auch die Qualität der Verbindlichkeit läßt sich am besten bestimmen, wenn man von jener Analogie mit dem Gesetze ausgeht; als wichtiges Objekt erscheint beim Gelübde ein solches, das beim Gesetze als bedeutend angesehen wird. Die Sündhaftigkeit der Verletzung des Gelübdes richtet sich daher wie beim Gesetz nach Objekt und Intention (S. th. 2, 2, q. 88, a. 3 ad 3), man kann sich nämlich zu bedeutender Leistung auch unter läßlicher Sünde verpflichten, nicht aber zu einer in jeder Hinsicht unbedeutenden Leistung unter schwerer Sünde (vgl. Nr. 71, 2). Jedoch darf der Grundsatz, wonach die persönliche Intention wesentlich mitentscheidet, nicht auf die von der Kirche entgegengenommene, für die Kirche so wichtige Ordensprofeß und die vota publica erstreckt werden, und zwar mit Rücksicht auf die sonst schwer gefährdete kirchliche Disziplin und auf das Gemeinwohl. Im übrigen wird bei einem individualethisch, sozialethisch oder in religiöser Hinsicht unzweifelhaft als wichtig anzusehenden Objekt des Gelübdes, also bei Wichtigkeit der Leistung für die eigene Person oder den Nächsten oder die Ehre Gottes eine strenge Verbindlichkeit präsumiert. Handelt es sich um Realleistungen, so kann sich hier bei Verletzung schwere Sünde auch ex materia coalescente ergeben (vgl. Nr. 148, 2, a), es müßte denn die Intention des Gelobenden eine entgegengesetzte gewesen sein; sonst wird eine einheitliche Gesamtverpflichtung und nicht eine Verpflichtung zu selbständigen Einzelakten angenommen. Umgekehrt wird bei persönlichen Gelübden, die durch eine Reihe von Akten zu erfüllen sind, die Sonderverpflichtung von Fall zu Fall präsumiert, so daß, ist die Verletzung des Gelübdes an sich läßliche Sünde, keine Summierung anzunehmen ist (Nr. 148, 2, b). Tritt zum Gebot ein Gelübde, so etwa zum Gebot, am Sonntag der heiligen Messe anzuwohnen, das entsprechende Gelübde, so richtet sich die Beurteilung der Gelübdeverletzung nach der Qualität der Gebotsverletzung, außer die Intention des Gelobenden wäre eine andere gewesen. Wird die Erfüllung eines streng verpflichtenden Gelübdes, das befristet ist, durch eigene Schuld beträchtlich verzögert, so ist dies schwer sündhaft; bei nicht befristeten Gelübden gilt dasselbe, wenn infolge der unmotivierten Verzögerung die Erfüllung überhaupt gefährdet oder in bedeutendem Maße beeinträchtigt wird.

[50] Alph., Mor. 1, 1, 28.

320. Aufhören der Verbindlichkeit. Eigens zu behandeln ist wegen deren Wichtigkeit und Schwierigkeit die Frage des Zessierens der Gelübde. Das Gelübde zessiert, wie bereits erwähnt wurde, infolge innerer und äußerer Gründe.

Die Verbindlichkeit zessiert infolge innerer Gründe. Vor allem infolge Erfüllung; doch würde eine andersartige, wenn auch gleichwertige Leistung nicht als genügend zu erachten sein, abgesehen von entgegengesetzter Intention. Gelobt man das eine oder das andere, so hat man, wenn der eine Gegenstand nach Wahl des andern in Verlust gerät, diesen zur Erfüllung des Gelübdes zu verwenden; hat man aber noch keine Wahl getroffen, so besteht keine Pflicht mehr, das Gelübde zu erfüllen, falls der eine Gegenstand zugrunde geht, außer man hätte den Verlust verschuldet oder die Übergabe schuldhaft verzögert.[51] Im ersten Falle wird man dann eine Ausnahme zugeben müssen, wenn nun das Opfer unverhältnismäßig groß wäre. Verkauft man den betreffenden Gegenstand, so hätte man den entsprechenden Wert an seine Stelle zu setzen. Läßt man die Frist schuldhaft verstreichen, die im exklusiven Sinne gemeint war, so zessiert die Verpflichtung, natürlich ist die Nachlässigkeit sündhaft (Nr. 319). Im Zweifel ist bei Realgelübden die Fortdauer der Verpflichtung zu präsumieren, sonst nicht. Bei Unmöglichkeit zessiert die Pflicht, das Gelübde zu erfüllen. Ist das Objekt teilbar und teilweise Erfüllung möglich, so hat man die Teilleistung zu prästieren (Nr. 69, 1), außer die Intention wäre eine andere gewesen oder es handle sich um etwas Nebensächliches. Diese Grundsätze gelten analog, falls sich bei einem bedingten Gelübde die Bedingung nur teilweise verwirklicht. Hätte man Jungfräulichkeit gelobt und das Gelübde verletzt, so wäre diese Verletzung nicht der Unmöglichkeit gleichzuachten, in der Folge das Gelübde zu halten; die Verletzung eines dauernden Gelübdes befreit nicht von der Erfüllung im übrigen. Auch bei den Gelübden gibt es selbstverständliche Voraussetzungen, ausgenommen die öffentlichen Gelübde, und zwar wegen des Schadens für die religiösen Institute, für das Gemeinwohl und für den einzelnen selbst. So entfällt die Verpflichtung, wenn etwa das Hauptmotiv ausgeschaltet würde oder ein nicht vorhergesehener schwerer Nachteil erwüchse, würde das Gelübde trotz veränderter Verhältnisse erfüllt. Dasselbe trifft zu, wenn man die Änderung absichtlich selbst herbeigeführt hat, doch wäre dies, wenn unmotiviert, sündhaft, ebenso wie es sündhaft wäre, bei bedingtem Gelübde den Eintritt der Bedingung mit unzulässigen Mitteln absichtlich zu verhindern.

[51] Alph., Mor. 3, 2, 224.

Die äußeren Gründe sind Irritation, Dispensation und Kommutation.

1. Zu unterscheiden hat man die direkte und die indirekte Irritation. Die direkte Irritation ist Ausfluß der potestas dominativa, dabei wird vorausgesetzt, daß der Wille des Gelobenden der Gewalt eines Höheren unterstellt sei, wie der Wille des Kindes dem Vater, der Wille der Ordensleute ihren Oberen, denen sie secundum professionem regulae gehorchen müssen (S. th. 2, 2, q. 88, a. 8 ad 3). Die indirekte Irritation dagegen ist Sache dessen, der Gewalt nicht über den Willen des andern, vielmehr eine solche nur über den Gegenstand des Gelübdes besitzt; der Berechtigte kann die Verpflichtung des Gelübdes solange suspendieren, als dadurch sein Recht beeinträchtigt wird (C. c. 1312). Diese Grundsätze erklären sich leicht, wenn man bedenkt, daß das Gelübde freien Willen voraussetzt. Wer die Macht hat, direkt zu irritieren, kann das Gelübde ungültig machen derart, daß die Verbindlichkeit völlig beseitigt ist und bleibt, und zwar steht ihm diese Befugnis zu, auch wenn er keinen triftigen Grund hätte, einzugreifen; erlaubt kann er irritieren nur bei gerechtem Grunde, doch wäre grundlose Irritation keine schwere Sünde. Auch nach Gestattung könnte der Obere wieder von seiner Gewalt Gebrauch machen; anders bei indirekter Irritation nach freigegebener Materie. Direkt kann der Vater irritieren die Gelübde der seiner Gewalt unterstellten Kinder, an seiner Stelle der Vormund, in sekundärer Weise die Mutter; da die minderjährigen Kinder der väterlichen Gewalt unterstehen (C. c. 89), so erstreckt sich die väterliche Befugnis, zu irritieren, auch auf sie, soferne sie nicht emanzipiert sind, jedoch nur das Seelenheil und in keiner Weise die Ordnung des Familienlebens berührende Gelübde von Jugendlichen ausgenommen (vgl. C. c. 1648, § 3). Die Ordensobern sind befugt, die Gelübde ihrer Untergebenen nach geschehener Ordensprofeß zu irritieren, mit Ausnahme des Gelübdes, in einen strengeren Orden einzutreten (vgl. C. c. 632); da jene Gewalt des Oberen durch die professio religiosa begründet wird, so erstreckt sie sich noch nicht auf die Novizen (S. th. 2, 2, q. 88, a. 8 ad 3). Das Recht der indirekten Irritation steht den Ehegatten zu hinsichtlich der gegenseitigen Befugnisse, der Herrschaft hinsichtlich der ihre Rechte als Herrschaft beeinträchtigenden Gelübde der Untergebenen und Dienstboten, den Ordensoberen im Hinblick auf Gelübde des Novizen, die nicht in Einklang zu bringen sind mit der Disziplin. Eine allgemeine direkte Irritationsbefugnis des Gatten gegenüber der Gattin anzunehmen, wäre nur möglich unter Voraussetzung einer ganz anderen Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses, als sie jetzt besteht. Mißbrauch des Rechtes der Irritation ist, abgesehen von schwerem Ärgernis und Verachtung, läßliche Sünde, auch wenn der Obere den Akt des Untergebenen positiv gebilligt hatte, und zwar

deshalb, weil der Obere von seinem Recht Gebrauch macht. Anders jedoch, wenn der Gatte etwa das von der Gattin gemachte Gelübde der Keuschheit positiv gebilligt hätte, wodurch er auf sein Recht verzichtet.[52]

2. Die Dispensation (S. th. 2, 2, q. 88, a. 10 ff.) erfolgt im Unterschied von der Irritation im Namen Gottes auf Grund kirchlicher Lösegewalt (Matth. 16, 19), auf Grund kirchlicher Jurisdiktion, und zwar wird dabei die Verpflichtung erlassen. Weil im Namen Gottes erteilt, erfordert die Dispensation genügende Gründe. Während die Irritation gegen den Willen des Gelobenden geschehen kann, setzt die Dispensation den Willen, von der Verpflichtung befreit zu werden, voraus. Dem Papst sind zur Dispensation vorbehalten die öffentlichen Gelübde, wie sie in den Orden und den ordensähnlichen, durch den Papst bestätigten religiösen Genossenschaften abgelegt werden, von den privaten Gelübden sind ihm nur reserviert das Gelübde der vollkommenen und steten Keuschheit und das Gelübde, in einen Orden mit feierlichen Gelübden einzutreten, und nur, wenn diese Gelübde unbedingt und nach vollendetem achtzehnten Lebensjahr gemacht wurden (C. c. 1309). Von den nicht reservierten Gelübden können bei gerechtem Grunde und vorausgesetzt, daß kein wohlerworbenes Recht verletzt wird, dispensieren: der Bischof alle seine Untergebenen und auch die Fremden, der Obere einer exempten klerikalen Genossenschaft seine Untergebenen, die Novizen sowie die dauernd im Kloster weilenden Diener, die Zöglinge, Gäste und Kranken, überdies hat Dispensationsbefugnis der vom Apostolischen Stuhl Ermächtigte (C. c. 1313). Wie beim Gesetz hat der Obere hier zu beurteilen, was im allgemeinen dem Wohle dient und im einzelnen nicht (S. th. 2, 2, q. 88, a. 10). Gerechte Gründe sind Notwendigkeit und Nutzen, die Rücksicht auf das Seelenheil, auf Gemeinwohl und Ehre Gottes, anderseits Mängel im Akte des Gelübdes. Um Skrupel auszuschließen, darf eine Dispensation als gültig erachtet werden, die in gutem Glauben erteilt wurde, aber in Wirklichkeit keinen genügenden Grund für sich hat, anders, wenn gar kein Grund bestünde. Die Bestimmungen hinsichtlich der reservierten Gelübde sind strikt zu interpretieren (C. c. 1309); nicht in Betracht kommen also bedingte Gelübde, Gelübde selbst infolge leichter Furcht, auch nicht Strafgelübde, da das Motiv vollkommener Tugend entsprochen haben muß; wegen Mangels hinsichtlich des Gegenstandes kommen nicht in Betracht disjunktive Gelübde oder solche mit nur leichter Verpflichtung oder etwa das zeitlich beschränkte Gelübde der Keuschheit. Dem Papst steht hier, was auch in der Praxis zum Ausdruck kommt, die Fülle der Lösegewalt zu. Der Papst kann selbst von einem Gelübde zugunsten eines Dritten, bei Vorliegen eines ius quaesitum,

[52] Alph., Mor. 3, 2, 239.

im Interesse des Gemeinwohles dispensieren, jedoch nur er allein; ein solches wohlerworbenes Recht, das von einer andern Instanz nicht zu beseitigen ist, besteht näherhin bei einem Gelübde vornehmlich zugunsten eines Dritten, der es angenommen hat; indessen dürfte die untergeordnete Instanz gleichwohl dispensieren, wenn das Gelübde in erster Linie zur Ehre Gottes gemacht worden wäre, hier ist das wohlerworbene Recht abhängig vom religiösen Moment. Wäre die Dispensation unbegründet, so würde es Sünde sein, sie zu benützen, anders im Zweifelsfalle.

3. Während durch die Dispensation die Verpflichtung erlassen wird, tritt bei der Kommutation an die Stelle des ursprünglich zu leistenden ein anderes gutes Werk. Wie das Gelübde überhaupt, so läßt auch die Veränderung des Gelübdes sich nur unter der Voraussetzung rechtfertigen, daß diese Akte Gott wohlgefällig seien und von ihm akzeptiert werden. Was aber Gott angenehm ist oder nicht, hängt von seinem Ermessen ab, zuweilen ist die Frage leicht zu entscheiden, zuweilen bleibt es zweifelhaft, solche Zweifel, die das Gelübde betreffen, sind von der Kirche zu lösen (S. th. 2, 2, q. 88, a. 12).[53] Daß die Umwandlung des Gelübdes in ein solches mit höherer sittlicher Leistung Gott angenehm ist, kann nicht zweifelhaft sein, deshalb bleibt es dem einzelnen, abgesehen von den reservierten Gelübden, unbenommen, ein besseres Werk an die Stelle zu setzen. Gestattet ist auch nach dem Urteil der Kirche die Umwandlung in ein gleich gutes Werk durch den Gelobenden selbst, immerhin wird hier jedoch irgend eine rationabilis causa vorauszusetzen sein. Dagegen ist die Umwandlung in ein weniger gutes Werk lediglich Sache des zur Dispensation Befugten, wobei dieser zu beachten hat, daß kein wohlerworbenes Recht eines Dritten verletzt werden darf (C. c. 1314); selbstverständlich kann der zur Dispensation von reservierten Fällen nicht Berechtigte solche reservierte Gelübde auch nicht kommutieren. Wie zur Dispensation, so bedarf es desgleichen zur Kommutation gewichtiger Gründe; genügten in einem bestimmten Falle die Gründe nicht zur völligen Erlassung der Verpflichtung durch Dispensation, so könnte zum Teil Dispensation, zum Teil Kommutation eintreten. Lägen für die Kommutation durch den Oberen augenscheinlich keine Gründe vor, so wäre es Sünde, sich ihrer zu bedienen. Was die Feststellung des gleich guten oder des besseren Werkes betrifft, so sind die persönlichen Verhältnisse zusammen mit der Frage entscheidend, was in gleichem oder höherem Grade zur Ehre Gottes gereiche. Da der einzelne in eigener Sache sich leicht täuscht, ist es rätlich, auch wenn man selbst zu kommutieren befugt ist, den Beichtvater zu befragen. Der Gelobende

[53] Über das Recht der Kirche hinsichtlich Kommutation letztwilliger Verfügungen s. C. c. 1515, § 2 und § 1517.

darf nach geschehener Kommutation, mag er sie selbst vorgenommen haben oder mag sie durch die Kirche geschehen sein, hernach das ursprüngliche Werk wieder wählen, da die Änderung zu seinen Gunsten erfolgte. Erlischt das vom Gelobenden selbst kommutierte Gelübde, so hat er das ursprüngliche zu erfüllen, ist das Gelübde jedoch durch die Kirche kommutiert worden, so besteht diese Verpflichtung nicht.

§ 82. Der Eid.[54]

321. Begriff und Wesen des Eides. Der Eid ist die Anrufung Gottes als Zeugen für die Wahrheit einer Aussage, die sich auf Vergangenheit oder Gegenwart bezieht, oder als Bürgen für die Aufrichtigkeit einer Zusage. Wie beim Gelübde der Gedanke an Gottes Heiligkeit und Güte maßgebend ist, so beim Eid der Gedanke an seine Wahrhaftigkeit. Der Schwörende geht nämlich beim Eidschwur von der Überzeugung aus, die er mit dem andern teilt, daß Gott die Wahrheit kennt und die Gesinnung durchschaut; der Schwörende wünscht und will, Gott möge das, was er schwört, bekräftigen und als wahr offenbar machen, dazu kommt der Nebengedanke, Gott wird die Lüge oder Unaufrichtigkeit bestrafen, eine Strafe, der sich der Schwörende zu unterziehen bereit erklärt. Man kann nicht einwenden, hier liege eine Versuchung Gottes vor, denn die frühere oder spätere Bekundung der Wahrheit wird Gottes Ermessen überlassen. Zum Wesen des Eides gehört, um dies sogleich festzustellen, die Anrufung Gottes als Zeugen, also nicht etwa nur die Nennung seines Namens; der Eid weist eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Gebete auf, wo man auch Sinn und Gemüt auf Gott richtet. Weiter ergibt sich aus dem Dargelegten, daß der Eid Akt der Gottesverehrung, allerdings, wie sich noch zeigen wird, der außerordentlichen Gottesverehrung ist; denn indem der Schwörende Gott als höchsten Zeugen und Bürgen anruft, bekennt er den Glauben an seine Wahrhaftigkeit, seine Allwissenheit und Gerechtigkeit, daher das Wort der Heiligen Schrift im Deuteronomium (6, 13): „Den Herrn verehre und schwöre bei seinem Namen." Freilich hat man beim Eid das rechtliche Interesse, das Interesse der Feststellung der Wahrheit im Auge, man macht dabei den Namen Gottes menschlichen Zwecken dienstbar; das, was mit dem Eid versichert wird, verwandelt sich nicht etwa in einen Akt der Gottesverehrung, denn die sittlichen Akte erhalten ihre Art von dem Zwecke, gleichwohl ist der religiöse Charakter des Eides nicht zu verkennen und nicht zu bestreiten: denn indem man den Namen Gottes im angegebenen Sinne anruft, vollzieht man einen Akt der Gottesverehrung; beide Zwecke, der menschliche, den man bei dem Eide eigentlich verfolgt, und der

[54] Göpfert, Der Eid, 1883. Hirzel, Der Eid, 1902.

höhere Zweck der Gottesverehrung, sind nicht unvereinbar, man verehrt Gott beim Eid in der Weise, daß der Nutzen des Nächsten hieraus folgt, wie ja auch Gott bei seinem Wirken die eigene Ehre und zugleich unseren Nutzen bezweckt (S. th. 2, 2, q. 89, a. 1. a. 4 und ad 3. a. 5 ad 1 f.). Deshalb ist es verwerflich, dem Eid seinen ihm naturgemäßen religiösen Charakter entziehen zu wollen.[55]

Die Anrufung des Namens Gottes kann eine ausdrückliche oder stillschweigende sein, die Beziehung auf Gott kann also direkt zum Ausdruck kommen oder indirekt enthalten sein, jenes ist der Fall, wenn man Gott als erste und absolute Wahrheit nennt, dieses, wenn man, die Intention, zu schwören, vorausgesetzt, von Gott Geschaffenes nennt, woraus seine Wahrheit oder Heiligkeit leuchtet, wie das Kreuz, das Evangelium (iuramentum implicitum). Bleibt die Intention des Schwörenden zweifelhaft, so hat man nach dem allgemein üblichen Gebrauch der Worte zu entscheiden. Die Formel: „ich schwöre" genügt natürlich bei entsprechender Intention zum Eid, oder wenn etwa vor Gericht eine entsprechende Formel vorgelegt wird, woraus der Sinn jener Worte hervorgeht; aber nicht unter allen Umständen, für sich allein genügt tatsächlich die Formel nach dem üblichen Sprachgebrauch nicht, weil damit vielfach lediglich eine verstärkende Versicherung verbunden zu werden pflegt. Wendungen wie: „Gott weiß es" und ähnliche Sätze sind Beteuerungen, aber keine Anrufungen Gottes, wenn also nicht aus den Umständen die gegenteilige Auffassung hervorgeht, ist kein Eid anzunehmen. Ebensowenig bei Versicherungen wie: „auf Ehre", „bei meinem Gewissen", hier wird nur versichert, daß die Äußerung dem Gewissen entspreche. Auch das Wort: „bei meiner Seele", ist, wenigstens nach allgemein üblicher Auffassung, nicht als eigentlicher Eid gemeint. Anders, wenn man etwa beim Himmel, bei den Engeln oder bei den Heiligen schwört und dabei den Höchsten im Sinne hat, dessen Heiligkeit und Wahrhaftigkeit aus seinen Geschöpfen leuchtet. Wiederum sind nicht als Eid aufzufassen gewisse Vergleichungen: „das ist so wahr, wie das Evangelium" oder „so sicher, als Christus lebt"; eine Blasphemie aber wäre das nur, wenn einer sagen wollte, in seiner Äußerung sei ganz gleiche Gewißheit zu finden wie in der Wahrheit des Glaubens. Dagegen ist es ein Eid, wenn man beim Schwur unter Berührung des Evangeliums den, dessen Worte es enthält, oder beim Schwur unter Nennung eines Sakramentes den, der es eingesetzt, im Sinne hat, und so analog im übrigen.[56] Leicht ist auch eine Anrufung Gottes in Wendungen wie: „der Blitz soll mich treffen" enthalten, weil in solcher Strafe Gottes Walten erkannt wird. Durch

[55] Pius X., Enc. Iam dudum, d. d. 24. 5. 1911; vgl. Nr. 324 (S. th. 2, 2, q. 89, a. 2).

[56] Alph., Mor. 3, 2, 133 ff.

Nennung des Geschaffenen bei dem exsekratorischen oder imprekatorischen Eid, wofür eben ein Beispiel angeführt wurde, wird Gott nicht nur als Zeuge oder Bürge, sondern zugleich als Rächer der Lüge und Unaufrichtigkeit angerufen, und zwar soll Gottes Strafe den Schuldigen oder etwas ihm Liebes treffen (S. th. 2, 2, q. 89, a. 6. Cat. Rom. 3, 3, 9); dabei kann man Gottes Strafe direkt herabrufen oder die Schädigung durch Geschöpfe namhaft machen, sofern diese den Willen des Schöpfers und Richters vollziehen.

322. Arten des Eides. Nach dem Objekt oder dem Zweck sind zu unterscheiden der Aussageeid und der Zusage- oder Versprechungseid, dort wird etwas, was geschah oder geschieht, eidlich versichert (iuramentum assertorium), hier wird die Aufrichtigkeit bekräftigt und etwas Zukünftiges in bestimmte Aussicht gestellt; verwandt mit diesem iuramentum promissorium ist der Drohungseid, wobei unter Anrufung des Namens Gottes dem andern ein Übel angedroht wird, wenn er nicht zu Willen ist (iuramentum comminatorium). Zum Versprechungseid, der nach dem Gesagten den Aussageeid einschließt, gehören Amtseid, Fahneneid und andere eidliche Versprechen, Unterarten des Aussageeides sind unter anderem Zeugeneid und Offenbarungseid.

Nach dem Modus der Ablegung, der aber für den Grad der Verpflichtung unerheblich ist, unterscheidet man den Worteid, den Zeicheneid und den gemischten Eid; der Zeicheneid oder das iuramentum reale kommt in symbolischer Handlung zum Ausdruck, etwa im Erheben der Schwurfinger, der gemischte Eid vereinigt Wort und Zeichen, Wort und Handlung. Nach der Weise der Ablegung oder genauer nach der besonderen Form, die dabei verwendet wird oder nicht verwendet wird, unterscheidet man überdies den feierlichen und den einfachen Eid, der feierliche Eid wird in herkömmlicher Weise etwa vor dem Richter geschworen, der einfache Eid ohne solche Feierlichkeiten abgelegt. Nach der Weise der Anrufung ist zu unterscheiden der Anrufungseid, iuramentum invocatorium, und der bereits erwähnte exsekratorische Eid, dort wird Gott als Zeuge, hier wird er zugleich als Rächer der Lüge genannt.

Nach der Formel, die man anwendet, unterscheidet man den ausdrücklichen und den eingeschlossenen Eid, iuramentum expressum, implicitum.

323. Die Beschwörung. Die Beschwörung ist ein durch Berufung auf Gottes Namen und Vollkommenheit oder sonst etwas Heiliges dringlich gemachtes Verlangen, um so das andernfalls nicht zu Erreichende zu erreichen. Die Beschwörung hat somit eine Ähnlichkeit mit dem Eid, unterscheidet sich aber auch wieder wesentlich von ihm. Die Ähnlichkeit besteht, wie leicht zu erkennen, in der Anrufung Gottes, die auch hier erfolgt; dagegen ist die Beschwörung insofern vom Eid verschieden, als man beim Eid sich selbst

zu etwas verpflichtet, während man bei der Beschwörung einen andern bestimmen will, etwas zu tun oder zu lassen. Steht man zu dem andern im Verhältnis des Vorgesetzten, so kann man in Dingen, auf die sich dieses Verhältnis erstreckt, jenem gebieten, ist das nicht der Fall, so kann man nur in ihn dringen, daß er uns willfahre; so beschwor der Hohepriester den Herrn, daß er sage, ob er der Sohn Gottes sei (Matth. 26, 63), nach der Erklärung des heiligen Thomas eine Anmaßung, weil er ihm eine Pflicht auferlegen wollte, wie man sie sich selbst durch den Eid auferlegt (S. th. 2, 2, q. 90).

Die Bedingungen der Erlaubtheit sind dieselben wie beim Eid (Nr. 326), gefordert sind nämlich zur Erlaubtheit: Wahrheit, Gerechtigkeit und Überlegung. Der Mangel des ersten Erfordernisses ist in der Regel als läßliche Sünde zu beurteilen; der Beschwörende muß wirklich erreichen wollen, was er verlangt, und die Begründung muß auf Wahrheit beruhen. Was sodann das Erfordernis der Gerechtigkeit betrifft, so muß das Verlangte erlaubt sein, andernfalls läge je nach der Sündhaftigkeit des Objektes läßliche oder schwere Sünde vor, denn würde man etwas schwer Sündhaftes verlangen, so bedeutete dies wegen gleichzeitiger Anrufung Gottes auch eine grobe Irreverenz gegen Gott. Fehlt die nötige Überlegung und Unterscheidung, so ist dies an sich läßliche Sünde.

Neben der einfachen gibt es eine feierliche Beschwörung, die durch Diener der Kirche und in der von ihr vorgeschriebenen Weise zu geschehen hat. Ferner tritt die Beschwörung in Form der Bitte auf und in der des Befehles: die deprekative und die imperative oder kompulsive Beschwörung (vgl. II Kor. 10, 1. I Thess. 5, 27. Röm. 12, 1).

Beschwörungen, obsecrationes, sind erlaubt Gott gegenüber, um durch seine Güte und unter Berufung auf diese Erhörung zu finden. Dasselbe gilt von der eindringlichen Bitte, gerichtet an die Heiligen des Himmels, daß sie im Hinblick auf die ihnen zuteil gewordenen Gnaden unser gedenken. Desgleichen sind erlaubt, wie das Beispiel des Apostels Paulus zeigt, Beschwörungen, gerichtet an Menschen. Beschwörungen gegenüber der unvernünftigen Kreatur sind nur zulässig, falls man deren Beschwörung in dem Sinne auf Gott bezieht, daß man ihn direkt um eine außerordentliche Wirkung, nach der Weise der Heiligen, auf Antrieb des Heiligen Geistes bittet oder daß man sich gegen die Dämonen wendet, von denen die Geschöpfe zum Schaden der Menschen mißbraucht werden (S. th. 2, 2, q. 90, a. 3). Hier handelt es sich um Exorzismen, dabei wird Gott angerufen, er möge Satans Einfluß auf die Kreatur, den dieser zum Schaden des Menschen benützt, brechen. Die bösen Geister zu beschwören, ist erlaubt in der Absicht, daß sie uns nicht schaden, gemeint ist die kompulsive oder gebietende Beschwörung,

selbstverständlich ist die andere Form der Beschwörung, die deprekative, ausgeschlossen, da sie ja eine Gemeinschaft mit den Dämonen voraussetzen würde (S. th. 2, 2, q. 90, a. 2). An sich erlaubt ist also der bereits erwähnte Exorzismus im weiteren Sinne, angewandt auf die vernunftlose Kreatur, aber auch der Exorzismus im engeren Sinne, angewandt auf die obsessi. Doch kann kein mit dieser Gewalt Ausgestatteter sie rechtmäßig gebrauchen, ohne vom Ordinarius spezielle und ausdrückliche Vollmacht erhalten zu haben, diese Vollmacht darf nur einem Priester gegeben werden, ausgezeichnet durch Frömmigkeit, Klugheit und Sittenreinheit; und ein solcher darf zum Exorzismus erst schreiten, wenn er durch sorgfältige und kluge Untersuchung festgestellt hat, daß der zu Exorzierende wirklich a daemone obsessus ist (C. c. 1151).

324. Rechtfertigung des Eides. Grundsätzlich wurde die Erlaubtheit des Eides von den Pelagianern, Messalianern, Katharern, Waldensern, von Wiclif und Hus, von den Wiedertäufern, Mennoniten und anderen Sekten bestritten. Wiclif läßt den Eid nicht zu zur Bekräftigung der menschlichen Verträge und bürgerlichen Verkehrsgeschäfte. Katharer, Waldenser und andere leugneten die Heiligkeit des Eides. Vielfach wurde dabei die Lehre der Schrift und der Kirchenväter mißdeutet, auch spielten extreme Auffassungen der Kirche als rein geistiger Gemeinschaft, die alles Rechtliche und Äußerliche abstreifen müsse, bei diesen Bestreitungen eine Rolle. Die Kirche hat wiederholt solche Irrtümer verurteilt.[57] Jansenismus und eine rationalisierende Richtung im 17. Jahrhundert tadelten die angeblich mißbräuchliche Häufigkeit der Anwendung des Eides seitens der Kirche.[58] Kant und Fichte beurteilen den Eid als Aberglauben. In frühchristlicher Zeit tritt mehrfach eine ablehnende Haltung zutag gegenüber dem ausdrücklich bei Gott selbst geleisteten Eid, eine Haltung, die leicht verständlich wird, wenn man die Verflechtung des Eides mit dem Götzendienst bedenkt. Übrigens galt das Taufgelöbnis als Eid (Dölger), der Eid wurde also nicht grundsätzlich verworfen.

Die innere Rechtfertigung des Eides ist damit gegeben, daß er notwendig und gut ist. Der Eid ist notwendig. Der gegenseitige menschliche Verkehr erfordert in vielen Fällen eine Sicherheit, die ohne Eid nicht zu gewinnen ist, teils weil das Zeugnis der Menschen oft genug angesichts der menschlichen Hinneigung zur Lüge (Ps. 16, 10) nicht ohne weiteres unbedingten Glauben verdient, teils weil das Zukünftige ungewiß ist, man denke an ein später zu erfüllendes Versprechen, und weil man keinen Blick in das Herz des andern tun kann. Alsdann bleibt, wenn Unsicherheit und Ungewißheit

[57] Denz. n. 425. 487. 623. 662 f.

[58] Denz. n. 1451. 1575.

notwendig beseitigt werden sollen, nichts anderes übrig, als Gott zum Zeugen anzurufen, der nicht lügt und der das Verborgene kennt; daher ist Rechtens unter Menschen, daß das, was unter Anrufung Gottes bezeugt wird, als wahr zu gelten hat. (S. th. 2, 2, q. 89, a. 1). Der Eid als solcher ist aber auch sittlich einwandfrei und gut. Dies erhellt aus dem Ursprung des Eides, denn er verdankt seine Einführung dem Glauben an Gottes unfehlbare Wahrhaftigkeit und an seine Allwissenheit und alles umfassende Vorsehung. Dasselbe erhellt aus dem Zweck des Eides, denn er dient der Feststellung der Wahrheit und Gerechtigkeit und zur Beendigung von Streitigkeiten, wie der Hebräerbrief ausdrücklich hervorhebt (Hebr. 6, 16), der Eid ist hienieden omnis controversiae finis.

Daß der Eid erlaubt ist, geht überdies klar aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift hervor. War doch der Eid Bestandteil der alttestamentlichen Rechtsordnung, und vom Apostel Paulus ist bekannt, daß er den Eid wiederholt in Anwendung bringt (Röm. 1, 9 u. ö.; vgl. Matth. 26, 63 f.). Und was das Verhalten der Kirche betrifft, so hat sie die Meinung einzelner Väter wie Klemens von Alexandrien, Origenes, Chrysostomus, Hilarius, Hieronymus, die aber mehrfach den Eid auch wieder gestatten, weder für die Praxis noch theoretisch akzeptiert, sie hat zudem, wie bereits festgestellt wurde, die Bestreitung seiner Berechtigung wiederholt ausdrücklich verworfen.

Es fragt sich, ob diese Stellungnahme seitens der Kirche nicht dem Verbot Jesu, zu schwören, widerspricht. Jesus fordert: „Ihr sollt überhaupt nicht schwören, euer Wort sei vielmehr: Ja, ja, nein, nein; was darüber ist, das ist vom Bösen" (Matth. 5, 33 ff.). Nach der neuesten Erklärung verbietet er damit „nicht den Schwur an sich, sondern den Schwur, der in den benützten Schwurformeln nur den Schein der Wahrhaftigkeit (beim Aussageeid) und den Schein der Verbindlichkeit (beim Zusageeid) an sich trägt, und dieser Schwur ist überhaupt verboten." „Was über die einfache Wahrheitsaussage hinausgeht, stammt vom Bösen, das heißt also aus der bösen Anschauung, daß das einfache Manneswort keine Wahrhaftigkeit und Treue verlange, oder aus der unredlichen Absicht, durch besondere Schwurformeln nur den Schein der Wahrhaftigkeit und Verbindlichkeit zu wecken." Gerichtseid und staatlicher Eid stehen völlig außerhalb der Belehrung Jesu; zudem verbietet ja Jesus nicht den Eid als solchen, sondern nur den Eid, der die innere Wahrhaftigkeit und Verbindlichkeit zu umgehen sucht. Der Widerspruch mit der Forderung des Herrn bedeutet somit nicht ein Zurückbleiben hinter einem Ideal, sondern eine sittliche Schuld. „Jesus ist so sehr durchdrungen von der Überzeugung, daß nur auf der strengsten Wahrhaftigkeit ein Leben der Gerechtigkeit und Liebe und des gesellschaftlichen Vertrauens sich aufbauen kann, daß er den

Eid im täglichen Verkehr vollständig verbietet, er fordert ein schlichtes Ja für Ja, Nein für Nein, was darüber ist, ist vom Bösen" (Matth. 5, 37).[59] Wäre nach dieser letzten Erklärung nur der unnötig häufige Eid im privaten Verkehr gemeint, so wäre nichts dagegen einzuwenden. Was aber den privaten Eid an sich anbelangt, so ist mit Alphons von Liguori im Sinne der christlichen Tradition zuzugeben: Iuramentum, si debito modo fiat, licitum est; est de fide.[60] Was die Erklärung im übrigen angeht, so ist die Einschränkung des Verbotes auf den nicht offiziellen, also auf den privaten Eid nicht begründet, ebensowenig die Einschränkung des Verbotes auf den raffiniert heuchlerischen Eid, vielmehr verbietet Jesus den Eid überhaupt (Jak. 5, 12). Das Verbot ist in Wahrheit ganz analog auszulegen wie das Verbot, sich sein Recht zu verschaffen, dem Beleidiger zu widerstehen und ähnliche Weisungen der Bergpredigt: die Weisungen betreffen die Bereitheit des Herzens, nicht ohne weiteres das Tun; wenn es nötig ist, anders zu handeln, so steht dem nichts im Wege (Nr. 19). Augustinus, der diesen Grundsatz aufgestellt, erklärt ganz richtig: das „überhaupt" sei in der Absicht vom Herrn ausgesprochen worden, damit wir, soviel an uns ist, den Eid nicht als erwünscht erstreben oder danach wie nach einem Gut freudig verlangen. Also nur, wenn die Notwendigkeit besteht, soll der Christ schwören. Würde christliche Gesinnung herrschen, alsdann würde der Eid sich erübrigen; so aber nötigt die menschliche Schwäche, zu schwören; in diesem Sinn betont der Herr, was darüber ist, sei vom Bösen (Cat. Rom. 3, 3, 7. 19). „Der Herr sagt nicht: Was mehr ist, das ist böse, denn du tust nichts Sündhaftes, wenn du den Eid gut gebrauchst, indem du so den andern überzeugst, den du nützlicherweise überzeugst."[61] Die Forderung, nicht zu schwören, ist eine solche der evangelischen Gesinnungsmoral, die entsprechende Gesinnung, der Entschluß, nicht zu schwören, außer die Notwendigkeit erheische es, ist stets im Herzen zu bewahren, das ist kein Rat, sondern allerdings ein stets bindendes Gebot. Eine andere Denkweise verleitet leicht zum häufigen, ja gewohnheitsmäßigen Schwören, und dieses führt infinita fere mala (Cat. Rom. 3, 3, 19) herbei (S. th. 2, 2, q. 89, a. 2 ad 1).

325. Einschränkung der Erlaubtheit. Der Eid ist demnach außerordentliche Garantie der Wahrhaftigkeit und Treue und daher als letztes Auskunftsmittel zu betrachten, und dies sowohl mit Rücksicht auf die Majestät Gottes als auch auf die menschliche Gebrechlichkeit, denn es wäre Zeichen geringer Ehrfurcht, wollte man Gott aus geringfügigem Grunde zum

[59] Herkenrath, Die Ethik Jesu, S. 106 ff. 116.

[60] Mor. 3, 2, 144.

[61] Augustinus, Contra mendac. 15. De serm. Domini 1, 17, 51 (S. th. 2, 2, q. 89, a. 2 ad 2).

Zeugen anrufen, anderseits verleitet menschliche Schwäche gar zu leicht gerade zu Zungensünden (Jak. 3, 2. Sir. 23, 9. S. th. 2, 2, q. 89, a. 2). Der Eid hat als „Mittel menschlicher Schwäche" zu gelten und als Beweismittel für die Wahrheit der Aussage; und wie man beim kranken Körper Heilmittel nur anwendet, wenn es notwendig ist, und wie deren allzu häufige Anwendung verderblich wirkt, ähnlich ist es nicht gut, den Eid zu gebrauchen, wenn kein ernster und gerechter Grund vorliegt. Chrysostomus trägt die bemerkenswerte Lehre vor, der Eid sei erst in Übung gekommen, als Sittenlosigkeit und Götzendienst Eingang gefunden und die herrschende Treulosigkeit und Ungerechtigkeit allgemeines Mißtrauen hervorgerufen hatten (Cat. Rom. 3, 3, 7). Wenngleich an der Erlaubtheit des Eides nach christlicher Auffassung nicht zu zweifeln und an dem religiösen Charakter des Eides, der als Akt der Gottesverehrung erscheint, festzuhalten ist, so darf doch der Eid nicht etwa wie das Gebet als möglichst häufig vorzunehmender Akt empfohlen werden, er bleibt außerordentliche Bekundung der Gottesverehrung und Sache nicht der Gewohnheit, sondern der Notwendigkeit. Seelsorger und weltliche Obrigkeit haben deshalb allen Grund, die Ehrfurcht vor dem Eide zu fördern. Davor warnt der Herr besonders eindringlich, daß wir nicht gar zu leicht und zu rasch schwören, und ebendies, so fordert der Catechismus Romanus, ist den Gläubigen immer wieder einzuschärfen (Cat. Rom. 3, 3, 19). Der Catechismus Romanus gibt ausführliche Belehrungen über den Eid, die von den Seelsorgern den Gläubigen von Zeit zu Zeit vorgetragen werden sollten, da sich überall einzelne finden, die etwa vor Gericht einen Eid zu schwören haben und es mit der Ablegung eines Eides sei es aus Leichtsinn oder aus Unerfahrenheit leicht zu nehmen geneigt sind. Aber die weltliche Obrigkeit darf diesen Bemühungen nicht ihrerseits entgegenwirken, der Eid darf nicht zur bloßen Formalität herabgewürdigt werden, womit ja auch die strenge Bestrafung des Meineides im Widerspruch stünde. Gewissenloser und leichtfertiger oder unüberlegter Eidesleistung ist möglichst vorzubeugen durch Beschränkung auf den Fall der Notwendigkeit und auf Fälle mit wichtigem Gegenstand, ferner durch Belehrung Unerfahrener, durch klare und einfache Fragestellung; die Fragen sollen kurz sein und nicht verschiedenes zugleich umfassen, sie sollen nicht verfänglich sein, nicht hinterlistig, sie sollen die Antwort nicht nahelegen und sollen zur Sache gehören (C. c. 1775). Einen religiösen Eid können Atheisten natürlich nicht schwören, sie dürfen dazu nicht gezwungen werden. Ebenso sind auszuschließen von der Ablegung des Eides Meineidige und notorisch Gewissenlose. Dagegen dürfte der Richter angesichts der rechtlichen Notwendigkeit solche, von denen er persönlich zufällig weiß oder überzeugt ist, daß sie einen Meineid schwören werden,

schwören lassen, was im privaten Leben allerdings gewöhnlich schwer sündhaft wäre (S. th. 2, 2, q. 98, a. 4). Bei Anhängern von Sekten wie jener der Mennoniten, hat die „Handtreue", der Handschlag an Eidesstatt, den Eid zu ersetzen, doch so, daß die strafrechtlichen Folgen der Verletzung der „Handtreue" dieselben sind wie die des Meineids. Mit Rücksicht auf die angedeuteten Schwierigkeiten, unwürdige Häufung der gerichtlichen Eide, Häufigkeit des Meineids seitens Unerfahrener, Erzwingung des Eides bei Atheisten und anderen, die unfähig sind, einen Eid zu schwören, Veräußerlichung und Verweltlichung der Form, mit Rücksicht hauptsächlich hierauf wurde von einer „Eidesnot" in moderner Zeit gesprochen.

326. Voraussetzungen der Erlaubtheit und Gültigkeit.

Bedingungen der Gültigkeit des Eides sind die wenigstens virtuelle Intention, zu schwören, sowie eine entsprechende Schwurformel, zu erkennen aus der förmlichen Anrufung Gottes oder der Absicht des Gesetzgebers oder dem Zusammenhang und den Umständen. Da der Eid ein religiöser Akt ist, gehört zu seinem Wesen die Intention, ähnlich wie sie etwa zum Gelübde gehört; die Intention ist bei den religiösen Akten die maßgebende „Form", das, was im übrigen geschieht, ist die „Materie", die gleichsam durch die religiöse Absicht beseelt wird. Ein erheuchelter Eid ist an sich nicht als wirklicher Eid zu erachten; den Eid zu fingieren, wäre indessen jedenfalls angesichts der Rechtspflicht, zu schwören, und bei Beschwörung einer Lüge, schwer sündhaft.[62] Wird die Intention, zu schwören, durch das Wesen des Eides erfordert, so eine entsprechende Schwurformel durch die Bedeutung des Eides als Mittels, Streitigkeiten zu beenden und andere zu vergewissern. Man hat Formeln zu unterscheiden, die sicher als Eid zu gelten haben, weil sie offenkundig eine Anrufung Gottes enthalten, und andere, die nach allgemeinem Sprachgebrauch nicht als Ausdruck für den Eid gemeint sind, und wieder andere, bei denen dies zweifelhaft erscheint. Die hier geltenden Grundsätze wurden bereits dargelegt (Nr. 321).

Speziell der Versprechungseid ist ungültig, wenn ein wesentlicher Irrtum im Spiele ist, ein nicht wesentlicher Irrtum hätte nur dann dieselbe Wirkung, wenn das Versprechen gerade unter dieser Bedingung gegeben wurde.

Zur Erlaubtheit des Eides sind erforderlich die sogenannten comites des Eides, nämlich Wahrheit, Gerechtigkeit und Überlegung (vgl. Jer. 4, 2. C. c. 1316, § 1).[63]

1. Erfordert ist zur Erlaubtheit die Wahrheit der Aussage und die Aufrichtigkeit der Zusage (veritas in mente); man muß die Wahrheit sagen wollen und muß seiner Sache gewiß sein. Gott zum Zeugen der Lüge machen.

[62] Denz. n. 1175. Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner, S. 108 ff.

[63] Hieronymus, In Jer. 1, cap. 4.

und so die letzte Garantie der Wahrhaftigkeit verletzen, ist schwer sündhaft, selbst wenn es sich bei der Lüge um Geringes handelte und der Eidschwur nur im Scherz erfolgte, dies gilt auch, wenn die nach dem Bewußtsein unwahre Aussage tatsächlich zutraf oder wenn etwas, woran man zweifelte und was man trotzdem als gewiß beschworen hat, sich wirklich so verhält. Allerdings ist nicht absolute und unfehlbare Gewißheit vonnöten, es genügt die moralische Gewißheit; doch sind höhere Grade dieser Gewißheit je nach der größeren Bedeutung der Sache erforderlich; zumal vor Gericht und besonders, wenn schwere Schädigung des Nächsten in Frage steht, müßte natürlich jeder erheblichere Zweifel ausgeschlossen sein: es muß im einzelnen Falle eine solche Gewißheit vorhanden sein, wie sie nach den Umständen allgemein vorausgesetzt wird und verlangt werden kann. Beim Versprechungseid genügt es, die Aufrichtigkeit der Gesinnung zu bekräftigen, man muß also überzeugt sein, das ausführen zu können, was man verspricht. Vor Gericht hat man nach der Meinung des den Eid auferlegenden Richters, der ihn nach Recht und Gesetz fordert, zu schwören und ohne jede Zweideutigkeit und Hinterhältigkeit die berechtigten Fragen zu beantworten. Daß die reine Mentalreservation hier wie überhaupt zu verwerfen ist, versteht sich von selbst (Nr. 366).[64] Auch die uneigentliche Mentalreservation hat man, Fälle der Not ausgenommen, zu vermeiden; gestattet könnte sie sein zu pflichtmäßiger Wahrung des Geheimnisses und zur Wahrung berechtigter Interessen; jedoch bei Abschluß von Verträgen und vor Gericht nur, wenn es sich darum handelt, ein schweres Unrecht oder ein großes Übel, das der eigenen Person oder dem Nächsten droht, abzuwenden, also wenn es sich um eine causa absolute gravis handelt.[65] Erscheint die betreffende Mentalreservation an sich erlaubt und liegt ein entsprechend wichtiger Grund vor, so wird die dem Eid schuldige Ehrfurcht nicht verletzt, wenn die Restriktion gebraucht wird. Fehlt der genügende Grund, so wäre die Mentalreservation unter Eid nach einigen Theologen schwerer Verstoß gegen die Religion, weil der Eid zur Täuschung benützt wird; nach Alphons von Liguori dagegen wäre die Anwendung der erkennbaren Restriktion aus ungenügendem Grunde, abgesehen von Gericht und Vertragsschluß, läßliche Sünde, denn der Schwörende beschwört das, was nach seiner Ansicht wahr und gerecht ist, es fehlt also nur an der genügenden Unterscheidung und Klugheit im Gebrauch des Eides, was, wie noch festzustellen sein wird, sich als läßliche Sünde erweist. Im übrigen, was die Aussagen vor Gericht betrifft, so ist nicht zu übersehen, daß hier für den Zeugen lediglich die Pflicht besteht, die berechtigten Fragen des

[64] Denz. n. 1176 ff.

[65] Alph., Mor. 3, 2, 151.

Richters wahrheitsgetreu zu beantworten, nicht aber die Pflicht, alles aufzudecken, was er weiß (vgl. C. c. 1755. 1767 f.); freilich könnte die Nächstenliebe manche Mitteilungen darüber hinaus erfordern, etwa zur Entlastung des Angeklagten. Vom Beichtvater gilt, daß er das sub sigillo Mitgeteilte als Mensch nicht weiß.

2. In der Forderung der iustitia in obiecto ist enthalten, daß man eidlich nur bekräftigen oder versprechen darf, was sittlich erlaubt ist, daß man also nicht etwa eine Verleumdung eidlich bekräftige oder unter Eid versichere, man werde ein Unrecht begehen. Die Sündhaftigkeit des Aussageeides, dem die Gerechtigkeit mangelt, richtet sich nach dem Unrecht und der Intention des Schwörenden; beschwört er eine schwere Verleumdung zu dem Zweck, daß ihm die Infamierung des Verleumdeten desto sicherer gelinge, indem nun andere die Verleumdung wirklich für wahr halten, so heißt das Gott gleichsam zum Mitschuldigen des Unrechts machen. Anders, wenn einer eidlich bekräftigt, eine Sünde begangen zu haben, um damit vor Gesinnungsgenossen zu prahlen, dies wäre an sich als Bekundung von Leichtsinn läßliche Sünde. Dagegen ist das eidliche Versprechen, etwas Unerlaubtes tun zu wollen, als grobe Irreverenz gegen Gott auch dann schwere Sünde, wenn es sich bei dem, was in Aussicht gestellt wird, nur um läßliche Sünde handelte, doch ist bei dieser Beurteilung vorausgesetzt, daß die Absicht des Schwörenden unmittelbar auf die Sünde gerichtet sei, nicht auf Erlaubtes, das per accidens sündhaft wird. Zudem mag nicht selten bei gewöhnlichen Leuten die Absicht, zu schwören, in solchem Falle fehlen oder auch die erforderliche Einsicht. Das eidliche Versprechen, etwas gegen die evangelischen Räte zu tun, zum Beispiel nie in einen Orden einzutreten, ist ungültig und an sich läßliche Sünde (vgl. Nr. 326, 3), desgleichen ist ungültig das eidliche Versprechen unnützer und gleichgültiger Dinge, worin ein Spiel mit dem Heiligen läge. Daß der Zusageeid vollends bei sündhaftem Objekt ungültig ist, braucht kaum gesagt zu werden, der Zusageeid ist nur gültig, wenn das Versprochene möglich, nützlich und sittlich gut ist. Jeder den guten Sitten zuwiderlaufende Eid ist ungültig (Matth. 14, 7. Reg. iur. in VI Decr. Bonif. VIII., n. 58).[66] Hieher gehören besonders auch Eide von Vereinigungen mit verwerflichen Zwecken, die Eide der Anarchisten, der Freimaurer und anderer, zumal geheimer Gesellschaften. Würde ein zunächst unerlaubtes oder indifferentes Objekt, worauf sich der Eid bezog, später zufällig sittlich gut werden, so bliebe der Eid gleichwohl ungültig.

3. Das dritte Erfordernis, das iudicium in iurante, begreift in sich, daß der Schwörende sich der Tragweite und der Bedeutung des Eides bewußt sei.

[66] Ambrosius, De off. 3, 12, 77.

Die Forderung des hinreichenden Urteils erstreckt sich auf den ganzen näheren Modus des Eidschwures, es ist nämlich dabei zu verlangen, daß der Eid mit kluger Unterscheidung oder mit Diskretion, ferner mit Überlegung, mit der nötigen Ehrfurcht und nicht ohne Notwendigkeit, nicht ohne wichtigen Grund abgelegt werde, vor allem bezieht sich das Erfordernis des gehörigen Urteils auf das Vorhandensein der gebührenden Ehrfurcht und die Feststellung eines genügenden Grundes (S. th. 2, 2, q. 89, a. 3 ad 2). Mit Diskretion schwört, wer zuerst prüft, ob nicht ein anderes Mittel möglich sei, den Nächsten zu vergewissern, oder sich zuerst Klarheit verschafft, ob er den Sachverhalt genugsam kennt, um schwören zu können; mit Überlegung schwört, wer sich darauf besinnt, ob er Wahres oder Falsches aussagt. Sind bei einem Eid die beiden ersten Bedingungen erfüllt, die bereits erwähnt und behandelt wurden (Nr. 326, 1 und 2), und mangelt nur das iudicium in iurante, schwört man also unbesonnen, so liegt im allgemeinen läßliche Sünde vor; näherhin ist Todsünde oder läßliche Sünde vorhanden je nach der Nachlässigkeit in Erforschung der Wahrheit; infolge großer Nachlässigkeit wäre „fahrlässiger" Meineid schwer sündhaft. Todsünde würde nämlich verschuldet durch Nachlässigkeit mit der nächsten Gefahr einer Verfehlung gegen die Wahrheit oder die Gerechtigkeit, ferner infolge schweren Ärgernisses, überdies bei mangelndem Willen, die Gewohnheit des Schwörens, mag es sich dabei um Wahres oder Falsches handeln, zu bekämpfen und zu beseitigen, anders, wenn das Bewußtsein nicht bestünde, daß es sich eigentlich um einen Eid handelt.

Wenn die Fähigkeit, zu überlegen, fehlt, mangelt auch die Fähigkeit, einen Eid zu schwören, so sind Unmündige, Geistesgestörte, Betrunkene unfähig, zu schwören. Der Eid ist somit ungültig, falls der erforderliche Gebrauch der Vernunft mangelt, desgleichen, wie bereits bemerkt wurde, infolge wesentlichen Irrtums. Dagegen ist ein durch Gewalt oder schwere Furcht erzwungener Eid gültig, dessen Verbindlichkeit kann indessen von dem kirchlichen Oberen gelöst werden (C. c. 1317, § 2). Eine Verpflichtung gegen den, der den Eid erzwang, besteht allerdings nicht, denn er verdient nicht, daß man ihm das Versprechen hält, aber Gott gegenüber hätte man die Pflicht, zu halten, was man unter Anrufung seines Namens versprochen hat, denn man darf ihn nicht zum Zeugen der Unwahrheit machen, doch kann, wie gesagt, die Kirche aus gerechtem Grunde derlei Pflichten erlassen (S. th. 2, 2, q. 89, a. 7 ad 3).

327. Die Verpflichtung des Eides.

Die Verpflichtung des Aussageeides besteht darin, daß man der Wahrheit nach bestem Wissen und Gewissen Zeugnis zu geben hat.

Die Verpflichtung des Zusageeides besteht darin, daß man wahr machen will und wahr macht, was man verspricht; hier ruft man Gott, den Rächer des Eidbruches, als Zeugen der Aufrichtigkeit des Versprechens und zugleich als Zeugen des festen Erfüllungswillens an, Gott wird gleichsam zum Bürgen der sicheren Erfüllung des Versprechens gemacht, vorausgesetzt ist jedoch dabei, daß kein unvorhergesehenes Hindernis eintritt und die Verpflichtung nicht rechtmäßig beseitigt wird. So wird bei einem Versprechungseid dem Nächsten gegenüber die Pflicht der Treue oder Gerechtigkeit, die infolge Versprechens oder Vertrages übernommen wurde, verstärkt durch die religiöse Verbindlichkeit, qui libere iurat se aliquid facturum, peculiari religionis obligatione tenetur implendi, quod iureiurando firmaverit (C. c. 1317, § 1). Dieselbe besondere Verpflichtung religiöser Art ergibt sich, wenn man einen Vorsatz oder ein Gelübde beschwört, im letzten Fall ergäbe sich eine doppelte religiöse Verbindlichkeit. Hat man ungezwungen und ohne Täuschung auf ein privates Gut oder eine vom Gesetz zugestandene Vergünstigung unter Eid verzichtet, so hat man den Eid zu halten, es müßte denn sein, daß das Seelenheil Schaden litte (C. c. 1317, § 3). Der Versprechungseid folgt der Natur und den Bedingungen des Aktes, dem er sich anschließt (C. c. 1318, § 1). Ist daher der zugrunde liegende Akt unzulässig und ungültig, so wird er auch nicht gültig durch den Eid; wird etwa einem Akte, der direkt andere Personen oder das Gemeinwohl oder das Seelenheil schädigt, ein Eid beigefügt, so erlangt der Akt durch den Eid keinerlei verpflichtende Kraft (C. c. 1318, § 2. Nr. 326, 2). Nach dem Grundsatz: accessorium sequitur naturam principalis erfolgt dank dem hinzutretenden Eid eine Verstärkung der bestehenden Verbindlichkeit, aber keine Verschiebung der Pflicht; so in der Regel, nämlich stets dann, wenn die Kontrahenten wissen, daß der Vertrag gültig ist, und sie die Verpflichtung durch den Eid verstärken wollen. Aber wenn etwa die einen Vertrag Schließenden wissen, daß dieser Vertrag nach positivem Gesetz ungültig ist, jedoch gleichwohl sich durch Eid verpflichten wollen, dann besteht eine Verpflichtung kraft Eides, außer der Gegenstand wäre unerlaubt oder das positive Gesetz verbiete das Übereinkommen; früher wurde dem Eid die Wirkung zuerkannt, gewisse Mängel des Vertrages auch zivilrechtlich auszugleichen.

Die Verpflichtung aus dem Gelübde ist, verglichen mit jener aus dem Eid, eine höhere, denn die erste hat ihren Grund in der Treue gegen Gott, hier besteht eine unmittelbare Verbindlichkeit Gott gegenüber, die Verpflichtung aus dem Eid bezieht sich mittelbar auf Gott, sofern man für eine anderweitige Verbindlichkeit Gott zum Bürgen macht, und die eidliche Verpflichtung gründet in der Ehrfurcht; nun ist jeder Verstoß gegen die Treue

zugleich ein solcher gegen die Ehrfurcht, aber nicht umgekehrt (S. th. 2, 2, q. 89, a. 8). Doch ist auch die Verletzung des Versprechungseides an sich schwer sündhaft, was sich ohne weiteres aus der Natur der Sache ergibt, darf man doch Gott nicht zum Bürgen der Untreue machen; freilich ist hier parvitas materiae nicht ausgeschlossen, denn man kann annehmen, daß der Schwörende, indem er Gott als Bürgen seines festen Erfüllungswillens anruft, dabei hauptsächlich die wesentliche Erfüllung intendiert; hat man daher das Versprechen aufrichtig gemeint, sonst läge ja Meineid vor, so sind leichtere Verstöße als leichte Sünde zu beurteilen; jedenfalls dürfte man bei unwichtigem Gegenstand die Erfüllung des eidlich Versprochenen nicht unter schwerer Sünde auferlegen.

328. Änderung und Auslegung der Verpflichtung des Zusageeides.

Die durch den Versprechungseid herbeigeführte Verpflichtung hört auf, wenn das Objekt des Versprechens sich wesentlich ändert; bei teilweiser Unmöglichkeit und Teilbarkeit des Objektes wäre zu leisten, was sich vernünftiger Weise als möglich erweist. Wie bereits erwähnt wurde, sind bei dem Versprechungseid selbstverständliche Bedingungen nicht ausgeschlossen, auch beim staatlichen Treueid gibt es solche, dazu gehört etwa die einschränkende Bedingung, daß dem Staate Gehorsam nur geleistet werde, soweit sein Gesetz die Gebote Gottes und die wesentlichen Gesetze der Kirche nicht verletzt. Wird die alte Regierung gestürzt, so entscheidet im Zweifel die Rücksicht auf das Gemeinwohl (Nr. 69). In Fällen des Zweifels, mag sich dieser auf das bürgerliche und öffentliche oder auf das private Leben beziehen, kommt dem autoritativen Urteil der Kirche höchste Bedeutung zu, die kirchliche Autorität ausschalten, hieße der Willkür freien Spielraum lassen, da dann „je der Stärkere auf eigene Verantwortung Verträge auflöst und Verbindlichkeiten abwirft."[67] Die Verpflichtung aus dem Zusageeid hört ferner auf, sobald das Objekt des Versprechens infolge Änderung der Umstände böse oder gänzlich indifferent wäre oder hinderlich würde für Erreichung eines höheren Gutes, oder wenn der Zweck in Wegfall kommt oder eine Bedingung, unter der das Versprechen gegeben wurde, nicht eintritt (C. c. 1319). Was die äußeren Gründe der Änderung der Verpflichtung aus dem Eide betrifft, so ist die frühere Streitfrage, ob die Vollmacht, vom Gelübde zu dispensieren, auch die Gewalt, von der Eidespflicht zu dispensieren, einschließe, durch die positive Bestimmung erledigt, wonach der beim Gelübde zu irritieren, zu dispensieren und zu kommutieren Befugte dieselbe Vollmacht besitzt, wenn die Verpflichtung des Zusageeides in Betracht kommt, ist ja

[67] Linsenmann, Lehrbuch, S. 453.

doch der vorausgesetzte Tatbestand ein analoger (C. c. 1320). Überdies kann der Nächste, zu dessen Gunsten die eidliche Verpflichtung übernommen wurde, kondonieren. Doch ist zu beachten, daß man dem Nächsten in doppelter Weise den Versprechungseid leisten kann; entweder verspricht man ihm selbst unter Eid eine Leistung, und diese vermag er wieder zu erlassen, oder man gibt ihm ein eidliches Versprechen, das in erster Linie Gottes Ehre bezweckt, man verspricht ihm etwa, irgend ein Werk der christlichen Frömmigkeit auf sich nehmen zu wollen, hier könnte der andere nur kondonieren, falls die Bedingung beigesetzt wurde, das solle geschehen nach seinem Ermessen (S. th. 2, 2, q. 89, a. 9 ad 2). Weigert sich der andere, zu kondonieren, und würde die Dispensation ihn schädigen, so dürfte nur der Apostolische Stuhl mit Rücksicht auf die Interessen der Kirche dispensieren (C. c. 1320). Daß Zwang und schwere Furcht einen Grund für den kirchlichen Oberen bilden, die Verpflichtung aus dem so geleisteten Eid zu erlassen, wurde bereits festgestellt.

Auszulegen ist der Eid im strikten Sinne nach dem Rechte und gemäß der Intention des Schwörenden, handelte dieser böswillig, nach der Intention dessen, dem der Eid geschworen wurde (C. c. 1321). Normalerweise sind also für die Auslegung die rechtlichen Regeln maßgebend, die für Versprechen gelten, die eine Last auferlegen, und im Zweifel die üblichen Rechtsauffassungen.

B. Die Sünden gegen die Gottesverehrung.

§ 83. Der Aberglaube.[1]

329. Wesen und Arten. Gegen die Tugend der Gottesverehrung kann durch ein Zuviel und ein Zuwenig gefehlt werden. Allerdings kann man Gott nie in einer der göttlichen Majestät angemessenen Weise verehren, gleichwohl gibt es insofern ein Zuviel, als man ihn so verehrt, wie man nicht sollte, oder insofern, als man die Verehrung einem Objekt zuwendet, dem man sie nicht zuwenden darf. Diesen sündhaften Kult nennt man Aberglauben. Per defectum ist der Religiosität die Irreligiosität entgegengesetzt (Nr. 333 ff.).

Der Aberglaube ist eine der Religiosität per excessum entgegengesetzte Sünde, nicht etwa deshalb, weil er Gott mehr Ehre erwiese als die wahre Religion, sondern quia exhibet cultum divinum, vel cui non debet vel eo modo, quo non debet (S. th. 2, 2, q. 92, a. 1). Der Aberglaube zerfällt also in zwei Hauptarten, wovon die eine das Ziel, die andere die rechte Weise der Verehrung verfehlt, die eine die Verehrung der Kreatur zuwendet, die

[1] Simar, Der Aberglaube, 2. Aufl. 1879. Walter, Aberglaube und Seelsorge, 2. Aufl. 1911. Paulus, Hexenwahn und Hexenprozeß, vornehmlich im 16. Jahrhundert, 1910.

andere den wahren Gott in ungehöriger Weise verehrt. Die erste Erscheinungsform des Aberglaubens bildet daher der Götzendienst, die ausgeprägteste und roheste Art des Aberglaubens. Damit hängen gewisse weitere abergläubische Auswüchse und Tatsachen mehr oder weniger zusammen, nämlich Wahrsagerei und Wahngebräuche, jene der Sucht, die Zukunft zu entschleiern, entspringend, diese auf praktischem Gebiete, auf dem Gebiet des Handelns sich abspielend; unter den Wahngebräuchen ist der verwerflichste die Magie, die Zauberei. Wie der Götzendienst selbst, so treten auch Wahrsagerei und Wahngebräuche in Gegensatz zu dem wahren Kult Gottes; wird beim Götzendienst der Gott gebührende Ehrenerweis einem Geschöpf zugewendet, so werden hier, bei Wahrsagerei und Wahngebrauch, gewisse Zwecke des wahren Kultes verkehrt. Der Mensch soll durch Gott, den er verehrt, die nötige Belehrung erlangen, um sein Ziel erreichen zu können, die Wahrsagerei dagegen sucht durch verbotene Mittel von Gott vorenthaltene Aufschlüsse über Zukünftiges zu erhalten; der göttliche Kult dient zugleich einer Leitung des menschlichen Handelns entsprechend den von Gott angeordneten Einrichtungen, man denke an die ethisch so wichtigen Wirkungen der Sakramente, dieser Zweck wird verzerrt und verkehrt durch die Wahngebräuche (S. th. 2, 2, q. 92, a. 2). Der Aberglaube, dieser indebitus cultus, ist demnach nichts anderes als verae pietatis falsa imitatrix, falscher Nachäffer der wahren Frömmigkeit und Gottesverehrung, wie das Tridentinum sich ausdrückt (Trid., sess. 22, decr. de observ. et evit. in celebr. Missae).

Das Wort Aberglaube bedeutet den falschen Glauben oder genauer die falsche Gottesverehrung. Nach Cicero bezeichnet das entsprechende lateinische Wort superstitio das, was übrig ist (superstes) von einem alten und falschen Kult, und Sueton bezeichnet mit superstitiones nichtrömische religiöse Gebräuche im Sinne von abergläubischen Zeremonien. Gelegentlich wird in der römischen Literatur als charakteristisch für diese Gebräuche das Moment der bloßen Furchtreligion hervorgehoben, während für die wahre Religion die Ehrfurcht vor der Gottheit charakteristisch sei. Wendet man diese Ideen auf den Aberglauben nach christlicher Auffassung an, so erscheint danach als Aberglaube jeder Kultakt, der nicht dem wahren Gott gilt oder ihm zwar gilt, aber nicht dem wahren Kult entspricht.

330. Die ungehörige Gottesverehrung. Hier ist zu unterscheiden der falsche Kult und der überflüssige Kult.

Der falsche Kult bringt einen der christlichen Wahrheit entgegengesetzten Gedanken zum Ausdruck, so wäre es ein falscher und abergläubischer Kult, wenn alttestamentliche Zeremonien und Gebräuche erneuert würden, als wäre der Erlöser noch nicht erschienen, ein falscher Kult würde es sein,

wenn ein Laie den öffentlichen kirchlichen, durch einen Priester zu vollziehenden Kult vornähme, wenn ein Unbefugter neue Kultformen einführte, wenn jemand durch Lügen, die sich auf angebliche Gnadenbilder oder Reliquien beziehen, andere täuschte (S. th. 2, 2, q. 93, a. 1). Im neuen Recht sind, was insbesondere die Reliquien anbetrifft, klare, den Reliquienkult regelnde Bestimmungen enthalten (C. c. 1283 ff.). An sich ist solcher Aberglaube wegen Verquickung von Lüge und Gottesverehrung schwer sündhaft, doch ist materia levis nicht ausgeschlossen, so könnte läßliche Sünde vorliegen, wenn etwa ein unbedeutender Umstand der christlichen Wahrheit, der nicht sicher ist, als sicher hingestellt würde, dazu kommt der Fall der mangelnden Einsicht.

Daneben tritt ein tadelnswerter überflüssiger und eitler Kult in die Erscheinung, ein Aberglaube, dem Augustinus die Innerlichkeit des Reiches Gottes entgegenhält (S. th. 2, 2, q. 93, a. 2). Diesen eitlen Kult hat das Tridentinum bekämpft, wenn es will, daß die Priester zu keiner andern als den gehörigen Stunden Messe lesen und sich bei der Feier der heiligen Messe keiner andern Gebräuche oder Zeremonien und Gebete bedienen als der kirchlich genehmigten und durch vielfältigen, löblichen Gebrauch angenommenen, und wenn es die Diözesanbischöfe anweist, die mehr vom Aberglauben als von wahrer Religiosität erfundene bestimmte Zahl von Messen und von Kerzen gänzlich aus der Kirche zu entfernen und das Volk zu belehren, welches die kostbare himmlische Frucht des Meßopfers sei und wem wir sie hauptsächlich verdanken (Trid., sess. 22, decr. de observ. et evit. in celebr. miss.); das neue kirchliche Recht enthält entsprechende, den ganzen christlichen Kult berücksichtigende Bestimmungen (C. c. 1261). Dieses „überflüssigen" Kultes macht sich also schuldig, wer im Widerspruch mit den kirchlichen Anordnungen Zeremonien hinzufügt oder unterdrückt, wer das Vertrauen auf den certus numerus setzt, auf die bestimmte Zahl von Kerzen oder Gebeten, wer nicht auf den Zweck und Sinn, sondern auf das rein Äußerliche, also etwa auf den Tag als solchen Gewicht legt, statt auf die Idee des Fastens, auf Selbstbeherrschung und Zügelung der Begierden. Solche Verstöße gegen die Religiosität bedeuten ihrem Objekt nach keine grobe Irreverenz, außer es handelte sich um direkt Verwerfliches oder gar Blasphemisches, falls man nämlich Gott durch Sündhaftes ehren wollte; sie werden daher regelmäßig läßlich sündhaft sein, zumal vielfach die Einfalt dabei eine Rolle spielt, anders wären solche an sich leichten Verfehlungen zu beurteilen bei schwerem Ärgernis oder direkt schlechter Gesinnung.

331. Arten des dem Geschöpf zugewendeten Kultes.

1. Der Götzendienst. Unter Götzendienst versteht man die göttliche Verehrung eines Götzen, eines falschen Gottes oder seines Bildes oder Sinnbildes. Hieher gehören alle Arten der Zuwendung der Gott allein gebührenden Verehrung an ein Geschöpf, angefangen von den rohesten heidnischen Formen des Götzendienstes bis zu der modernen göttlichen Verehrung der Natur und des Alls oder des Genies, also bis zum „ethnisierenden" Götzendienst unserer Zeit. Auch die heidnische Idololatrie ihrerseits weist wieder verschiedene Formen auf, teils wurden als Götter gedachte Wesen abgöttisch verehrt, teils wurde solche Ehre, so vom gewöhnlichen Volke, direkt den Götzenbildern erwiesen, während die höher Gebildeten den Ehrenerweis wohl zumeist auf die Person bezogen. Mit Recht nimmt Augustinus im Sinne des Apostels Paulus an, daß der ganze Götzenkult in letzter Linie tatsächlich den Dämonen galt, wie ja dieser Kult überhaupt Täuschungen Satans seine Existenz mitverdankt und durch dasselbe Mittel erhalten wurde und erhalten wird (1 Kor. 10, 20, vgl. 8, 4).

Man unterscheidet den materiellen und den formellen Götzendienst, beim materiellen Götzendienst fehlt die entsprechende innere Gesinnung und Absicht, so, wenn der Götzendienst aus irgendwelchen Gründen lediglich simuliert wird. Der formelle Götzendienst, wirklich verbunden mit der entsprechenden Intention, zerfällt wieder in den vollendeten und den unvollendeten Götzendienst; vollendet ist der Götzendienst, wenn einer wirklich infolge hartnäckigen Unglaubens meinte, das Geschöpf, das er anbetet, sei die Gottheit; unvollendet heißt der Götzendienst, wenn einer aus verkehrter Gesinnung, aus Gotteshaß, aus habsüchtigem Verlangen, den Kult vollzieht. In ausgeprägtester Form ist die Sünde des Götzendienstes gegeben, wenn infolge hartnäckigen Unglaubens bewußt ein dämonisches oder kreatürliches Wesen statt Gottes verehrt wird. Der formelle Götzendienst ist als Ausfluß des Gotteshasses nach diesem die schwerste Sünde (Ex. 20, 3ff. u. ö.), und der vollendete Götzendienst wieder schwerer als der unvollendete, subjektiv könnte die unvollendete Idololatrie insofern schwerere Sünde sein, als einer seiner schändlichen Gesinnung in höherem Grade bewußt ist. Eben der subjektive Gesichtspunkt darf bei der Beurteilung nicht außer acht gelassen werden; obwohl der Götzendienst objektiv gleichsam eine Entthronung Gottes bedeutet und daher mit dem Gotteshaß die schwerste Sünde ist, so können gleichwohl andere Sünden subjektiv schwerer sein, weil beim Götzendienst mehr oder weniger Unwissenheit im Spiel sein kann; so ist es möglich, daß bei einer andern Sünde subjektiv die Verachtung Gottes tatsächlich eine größere ist (S. th. 2, 2, q. 94, a. 3). Ganz zu entschuldigen

ist übrigens der Götzendienst, normale Denkkraft vorausgesetzt, auch bei Unwissenheit wohl niemals, dies geht aus dem Zeugnis der Schrift hervor, die es als Torheit brandmarkt, Gott nicht aus seinen Werken zu erkennen und dem zum Dienst des Menschen augenscheinlich Bestimmten selbst zu dienen (Weish. 13, 1 ff. Röm. 1, 20). Noch weniger kann davon die Rede sein, daß der Götzendienst prinzipiell irgendwie entschuldigt oder gar gerechtfertigt werden könnte, so ist der Rechtfertigungsversuch Senekas, der Götzendienst gehöre mehr ad morem quam ad rem,[2] gänzlich mißlungen; von solchem Verhalten gilt, was nun über den materiellen und simulierten Götzendienst zu sagen sein wird. Der materielle Götzendienst stellt sich als verderbliche und verwerfliche Lüge gegen die Religion dar und ist aus diesem Grunde schwer sündhaft, ganz abgesehen von der Verleugnung der wahren Überzeugung oder des wahren Glaubens; der simulierte Götzendienst ist nichts anderes als cultum exhibere contra id, quod aliquis sentit in mente, während der äußere Kult doch nur die innere Verehrung bekunden darf.

Die unmittelbare Disposition für den Götzendienst wurde geschaffen durch die sittliche Entartung der Menschen und den Abfall von Gott; es bedurfte dann nur noch gewisser Anlässe und Impulse, um das Übel in die Erscheinung treten zu lassen. Solche veranlassende Ursachen waren außer den dämonischen Einflüssen die geheimnisvolle, vielfach schreckende Macht der Naturkräfte, die Geheimnisse des Todes, der Ahnenkult, ungeordnete Affekte, verbunden mit ausschweifender Phantasie, das Streben, den Gegenstand der Verehrung zu versinnbilden, dazu Unwissenheit und Habsucht (vgl. Weish. 13 f. S. th. 2, 2, q. 94, a. 4). So kam es dann, daß das gewöhnliche Volk auch die Idole selbst anbetete, die es, gleichwie die Fetische, beseelt dachte oder wenigstens mit einer höheren Kraft ausgestattet sich vorstellte.

In übertragenem Sinne nennt der Apostel Paulus die volle Hingabe an Geiz, Unkeuschheit, Unmäßigkeit und andere Sünden Götzendienst (Röm. 16, 18. I Kor. 10, 7. Eph. 5, 5. Phil. 3, 19. Kol. 3, 5).

Im engeren Sinne bedeutet die Idololatrie den eigentlichen Götzendienst, die Idololatrie im weiteren Sinne umfaßt auch jegliches Bestreben, durch andere Mittel und Kräfte, als die dem göttlichen Willen entsprechenden, Erkenntnis und andere Ziele zu erreichen; dabei schreibt man also geschaffenen Wesen mindestens tatsächlich Wirkungen zu, die man nach der Ordnung der Natur und Gnade nicht von ihnen zu erwarten befugt ist. Das heißt aber nichts anderes als Geschöpfen die Ehre erweisen, die allein Gott gebührt, eine weniger ausgeprägte Abart des Götzendienstes. Dieser Aberglaube weist zwei Hauptformen auf, die Wahrsagerei und die Wahngebräuche.

[2] Vgl. Augustinus, De civ. Dei 6, 10.

2. Die Wahrsagerei (divinatio).

a. Die Wahrsagerei besteht in dem Versuch, mit ungehörigen Mitteln ein dem Menschen von Gott vorenthaltenes Geheimnis zu enthüllen, es handelt sich dabei besonders um Zukünftiges, Unberechenbares, von dem freien Willen Abhängiges, gänzlich menschlicher Erkenntnis und Erforschung Entzogenes. Weiß man, daß die angewandten Mittel ihrer Natur nach den erwarteten Erfolg nicht haben können und daß er ihnen auch nicht auf Grund besonderer Verheißung seitens Gottes zugeschrieben werden kann, so bleibt nur die Möglichkeit übrig, die erwartete Wirkung auf ein dämonisches Wesen zurückzuführen, denn nur ein solches kann, wenn wir die gesamte Geisterwelt in Betracht ziehen, im Ungehorsam gegen Gott sich betätigen. Was die intellektuelle Befähigung der dämonischen Wesen betrifft, so besitzen sie zwar keinerlei Kenntnis des in der Zukunft zufällig Geschehenden, aber sie wissen das notwendig Geschehende auf Grund der betreffenden Ursache sicher voraus und besitzen großen Scharfsinn, um das vermutlich Geschehende mutmaßen zu können, überdies vermögen sie zwar Gedanken und Willensbewegungen nicht unmittelbar zu erkennen, aber aus körperlichen Bewegungen und Veränderungen scharfsinnig zu erschließen (S. th. 1, q. 57, a. 3f.). Wer sich nun vermißt, Dinge vorherzusagen oder vorauszuwissen, deren Kenntnis er ohne Offenbarung Gottes nicht besitzen kann, vielmehr mit Hilfe dämonischer Mächte erstrebt, greift offenbar in Gottes Recht ein und verletzt die Pflicht der Gottesverehrung und die Gott schuldige Ehrfurcht (S. th. 2, 2, q. 95, a. 1); nefas enim est, ut, cum adsit nobis scriptura divina, a diabolo instruamur (Athanasius; S. th. 2, 2, q. 95, a. 4). Veranlaßt und genährt wird solches Treiben durch Neugierde, durch Habsucht und hartnäckige Verfolgung geheimer verwerflicher Absichten, von seiten Dritter durch Selbstsucht und Betrug, sowie durch dämonischen Einfluß.

Als Mittel der Wahrsagerei sind zu nennen das sortilegium oder der ungehörige Gebrauch des Loses, nicht gemeint ist jedoch ein vernünftiger, von Gottvertrauen geleiteter Gebrauch, ferner die Ordalien, eine Unterart des zuvor erwähnten Aberglaubens, die Astrologie, Nekromantie, Chiromantie, Traumdeuterei, sowie Augurium, Pythonismus, Orakelwesen (S. th. 2, 2, q. 95, a. 3ff.).[3] Manche der hieher gehörenden Erscheinungsformen des Aberglaubens sind auch heute bei uns, zumal in nichtchristlichen Kreisen, weit verbreitet, man denke an das Wahrsagen aus den Linien der Hand, an das Wahrsagen mittels Traumdeuten, Kartenschlagen, an Tischrücken und Spiritismus.

[3] Alph., Mor. 3, 1, 5ff.

Die Ordalien speziell sind ein unbefugter Versuch, Gottes Allwissenheit und Gerechtigkeit in den Dienst des menschlichen Gerichtes zu stellen, man denkt, Gott werde nicht zulassen, daß der Unschuldige gestraft, der Schuldige freigesprochen wird, eher würde er das vom Richter zum Kriterium gemachte Wunder wirken, wenn er offiziell von der Obrigkeit angerufen wird, dem Recht zum Siege zu verhelfen, nichts anderes als eine Versuchung Gottes, eine schwere Sünde gegen die Religion (Nr. 335). Bereits Papst Nikolaus I. hat die Gottesurteile als Aberglauben bekämpft, desgleichen spätere Päpste und allgemeine Kirchenversammlungen; Thomas von Aquin weist die Ordalien als abergläubisch und unberechtigt nach, weil sie nie durch die göttliche Autorität bestätigt worden sind und man sich dabei vermißt, Geheimes, dem göttlichen Gericht Vorenthaltenes, zu beurteilen (S. th. 2, 2, q. 95, a. 8 ad 3). Was das Traumdeuten betrifft, so ist zu beachten, daß es Träume gibt, die, wie die Schrift zeigt, von Gott kommen, doch würde in solchen Fällen auch die Tatsache, daß der Traum wirklich von ihm herrührt, sicher hervortreten; zudem sind unerklärliche Ahnungen nicht ausgeschlossen, weshalb es nicht ohne weiteres abergläubisch ist, etwa eine Fahrt zu vermeiden, von der einem Traum gemäß Unheil befürchtet wird.

Das Sündhafte der Wahrsagerei liegt darin, daß der Mensch gewaltsam die ihm von Gott gezogenen Schranken durchbrechen und in ungehöriger und unvernünftiger Weise, gegen den Willen Gottes, zur Erkenntnis des Verborgenen gelangen will und daß er, um dieses Ziel zu erreichen, die Einwirkung dämonischer Wesen direkt erstrebt oder wenigstens nicht verschmäht. Ein Teil der aufgeführten Erscheinungsformen des Aberglaubens vollzieht sich nämlich unter ausdrücklicher Anrufung dämonischer Wesen, wie Orakelwesen, Nekromantie, bei anderen Arten ist die Anrufung dämonischer Mächte oder der Bund mit ihnen stillschweigend vorausgesetzt, wie bei Astrologie, Augurium, ähnlich bei dem Omen und den Auspizien.

b. Um die Wahrsagerei richtig zu beurteilen, ist von der eben erwähnten Unterscheidung auszugehen. Die Wahrsagerei mit ausdrücklicher Anrufung dämonischer Wesen ist schwerste Sünde, sie ist Todsünde der ganzen Art nach, solcher Aberglaube steht so ziemlich auf einer Stufe mit der Idololatrie (Lev. 20, 6. 27. Deut. 18, 9 ff. Jer. 10, 2). Die Wahrsagerei in dieser ausgeprägten heidnischen Form bedeutet eine Gemeinschaft mit dem Feind Gottes, dem Geist der Lüge, wer mit ihm Gemeinschaft pflegt, setzt sich unmittelbar der Gefahr weiterer schwerer Sünden aus, der Gefahr des Abfalls von Gott, der Gefahr schwerer Verletzungen der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe. Selbstverständlich ist auch die Wahrsagerei unter stillschweigender Anrufung dämonischer Mächte, unter stillschweigendem

Pakt, als eine Art Verkehr und familiaritas (De malo q. 7, a. 9 ad 4) mit den bösen Geistern schwer sündhaft; es liegt darin ein Mißtrauen gegen die Vorsehung, überdies ist mit solcher Anrufung die Gefahr schwerer Täuschung verbunden, sie erscheint als schwere Verletzung der Christenwürde und, sollte bei den dämonischen Wesen göttliches Wissen angenommen werden, als Blasphemie (vgl. S. th. 2, 2, q. 94, a. 3 ad 2). Fehlt jedoch das Bewußtsein des Einflusses oder der Einmischung dämonischer Mächte und handelt es sich lediglich um Unwissenheit, Leichtsinn, scherzhafte Anwendung des abergläubischen Mittels, um Fragen zum Scherz ohne Glauben an Einmischung dämonischer Wesen und ohne schweres Ärgernis, so wird in der Regel höchstens auf läßliche Sünde zu erkennen sein; sobald man indessen auch nur ernstlich zweifelt, ob nicht Einmischung der bösen Geister im Spiele sei, wäre subjektiv schwere Sünde vorhanden. Protest gegen den Verkehr mit den bösen Geistern würde von der Sünde nicht entschuldigen, falls man das ohne deren Einmischung, wie man weiß, unwirksame Mittel anwendet.

Sich wahrsagen zu lassen zum Scherz oder aus bloßer Neugierde, ohne Glauben an die Kunst und ohne daß schweres Ärgernis entsteht, ist nicht schwer sündhaft. Zum Scherz aus den Linien der Hand Zukünftiges vorhersagen, auch wenn kein fester Glaube damit verbunden wäre, ist gleichwohl nicht ohne Sünde, außer es könnte an dem scherzhaften Charakter des Ganzen kein Zweifel bestehen; leicht verbindet sich mit solchem Zeitvertreib Ärgernis und unter Umständen Schädigung furchtsamer Personen. Selbstverständlich ist es nicht Aberglaube und keine Sünde, aus Schrift, Gesicht, körperlicher Beschaffenheit auf Charakter und Anlagen zu schließen. Ebenso ist nicht sündhaft der Gebrauch der Wünschelrute durch besonders Veranlagte, hier kommen natürliche Kräfte in Betracht, von irgendwelchem wunderbaren Charakter der festgestellten Tatsachen und Erfolge kann nicht die Rede sein.

c. Der Spiritismus.[4] Eine Abart der früheren Geister- und Totenbeschwörung bildet der Spiritismus im volkstümlichen Sinne. Zunächst und eigentlich versteht man darunter das Bestreben, zur Erlangung von Aufschlüssen über Verborgenes und Zukünftiges Verkehr mit der Geisterwelt zu pflegen. Dabei werden den Seelen Verstorbener nicht nur Antworten auf Fragen, die ihnen vorgelegt werden, zugeschrieben, sondern auch mit ihrem

[4] Gutberlet, Der Spiritismus, 1882. Schneider-Walter, Der neuere Geisterglaube, 3. Aufl., 1913. Ludwig, Okkultismus und Spiritismus, 1920. Tischner, Einführung in den Okkultismus und Spiritismus, 1923. Raupert, Der Spiritismus, 1925. Gulat-Wellenburg, Klinckowstroem, Rosenbusch, Der physikalische Mediumismus, 1925. Seitz, Okkultismus, Wissenschaft und Religion, 1926 f. Messer, Wissenschaftlicher Okkultismus, 1927.

Erscheinen mancherlei erstaunliche Phänomene wie Tischrücken, Schriftzeichen, körperliches Sichtbarwerden oder Materialisation, Erhebung und Schweben von Körpern über dem Boden in Verbindung gebracht. Im weiteren Sinne bezeichnet man eben diese Phänomene für sich als Spiritismus. Zur Vermittlung dient regelmäßig das Medium, geeignet den Verkehr zwischen Geisterwelt und Menschen zu bewerkstelligen; Wirkungen, die auf das Medium selbst zurückgeführt werden, heißen physische, jene, die sie nur vermitteln von seiten der Seelen der Verstorbenen, metaphysische.

Von Totenbeschwörungen berichtet schon das Alte Testament; so befragt Saul, nachdem der Herr sich von ihm abgewandt, die Wahrsagerin zu Endor, damit diese ihm mit Hilfe des Totengeistes die gewünschte Auskunft verschaffe (I Kge. 28, 7, vgl. Is. 8, 19). Totenbeschwörungen waren auch üblich bei den heidnischen römischen Kaisern, von Nero ist bekannt, daß er durch den Seher die Seele seiner von ihm ermordeten Mutter beschwören ließ, um Verzeihung zu erlangen. Auch im übrigen haben die Spiritisten ihre Vorgänger. Tertullian berichtet von Zauberern, die durch Vermittlung dämonischer Mächte selbst Tischen Wahrsagungen entlockten,[5] und Ammianus Marcellinus, selbst Freund von Auspizien und Augurien und anderen heidnischen abergläubischen Gebräuchen, schildert eine Begebenheit, die an moderne spiritistische Sitzungen erinnert.[6] Ausgegangen ist die moderne spiritistische Bewegung von Amerika, um die Mitte des 19. Jahrhunderts; obwohl den Ausgangspunkt eine Reihe raffinierter Täuschungen bildete, breitete sich die Bewegung nicht nur in Amerika, sondern auch in Europa, besonders in England aus, in Deutschland fand sie namentlich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts Anklang, wobei vor allem die Kunst des Tischrückens gepflegt wurde. Die Antworten bei diesem Phänomen des Tischrückens werden gegeben in Form der Klopfsprache, in Form des automatischen Schreibens mittels kunstvoll hergestellter Apparate, zum Beispiel des Psychographen, bestehend aus einem Zeiger, der sich infolge der Bewegungen der Hände oder des Tisches über einem Alphabet dreht.

Die spiritistischen Phänomene gaben den Anhängern des Spiritismus Anlaß, diesen nicht nur zu einer förmlichen Theorie, sondern zu einem Kult und zu einer Art Religion auszubilden.[7] Nach der spiritistischen Theorie soll jeder Mensch auch einen ätherischen Leib, eine halbmaterielle Hülle, Astralleib oder Perisprit genannt, besitzen, und nun sollen einzelne Per-

[5] Apolog. 23.

[6] Rer. gest. libri, 29 (4. Jahrhundert). Vgl. Sleumer, Der Geisterkult in alter und neuer Zeit, 1907.

[7] Ludwig, Okkultismus und Spiritismus, 1920.

sonen, die sich deshalb zu Medien eignen, befähigt sein, mit den Geistern der Verstorbenen, vermöge jenes angeblichen ätherischen Leibes, in Verkehr zu treten und deren „Materialisation" herbeizuführen. Vorausgesetzt ist bei dem Medium der Zustand eines hypnotischen oder magnetischen Halbschlafes, eines künstlich verursachten Verzückungszustandes, Trance genannt, mit gesteigerten Fähigkeiten infolge besonderer pathologisch-seelischer Bedingungen. Und ebendieser spiritistische Trancezustand wurde ins Religiöse erhoben, hieraus ging die moderne Theosophie hervor, freilich für eine religiöse Richtung eine äußerst ungeeignete und ungenügende Grundlage. Auch eine gewisse, wenngleich dürftige und unsichere dogmatische Basis ist zu erkennen; zu den mehr oder weniger allgemein auf spiritistischer Seite festgehaltenen Lehren gehört der Glaube an das Fortleben der Seele, an eine unendliche göttliche Intelligenz, aber auch der durch Seelen Verstorbener angeblich verkündete Glaube, daß die jenseitigen Strafen nicht ewig seien; übrigens widersprechen sich die Aufschlüsse, die erteilt wurden, oft in auffallender Weise: Katholiken wird die Wahrheit ihrer Auffassungen bezeugt, Protestanten die der entgegengesetzten Meinungen.

Daß das meiste, was von spiritistischer Seite berichtet wird, auf Täuschung und Betrug zurückgeht, kann nach den mancherlei Enthüllungen und den Entlarvungen berühmtester Medien, die zum Teil sogar bedeutende Gelehrte zu täuschen wußten, nicht zweifelhaft sein. Auffallend ist schon der Umstand, daß die Vorführungen im Halbdunkel und regelmäßig unter Bedingungen, die das Medium selbst bestimmt, stattfinden müssen, weil „sonst die Geister nicht arbeiten". Dazu kommt, daß die Anwesenden vielfach aufgeregt sind, auch wird die Aufmerksamkeit geflissentlich abgelenkt. Die Materialisationsphänomene insbesondere unterstehen in der Gegenwart noch so sehr lebhafter Kontroverse unter den Fachgelehrten, daß es unbesonnen wäre, sie als Tatsache zu betrachten. Wie mangelhaft menschliche Erkenntnis in diesen Fragen noch ist, zeigen manche unglaubliche Erklärungsversuche. Ein Teil der tatsächlichen Phänomene, die mit dem künstlichen Halbschlaf der Medien zusammenhängen, soll nach der Ansicht von Fachgelehrten auf eine Objektivierung von Halluzinationen zurückzuführen sein, der Vorgang soll sich erklären lassen mit Hilfe des Gesetzes von der Umkehrbarkeit des Verlaufes der Nervenerregungen (Staudenmaier). Mehrere Gelehrte denken bei den Erscheinungen von Körpern an eine bisher unbekannte Kraft und Fähigkeit der Medien, lebenden, sich bewegenden Stoff zu erzeugen und ihn unwillkürlich nach ihren Vorstellungen zu menschlichen Organen und anderen Gebilden, auch in einiger Entfernung von ihnen, zu gestalten (Telekinesie und Ideoplastik). Wie immer dem sein mag: das meiste von den berichteten

spiritistischen Erscheinungen geht auf Betrug und auf natürliche Geschicklichkeit zurück, ein verhältnismäßig kleiner Teil ist mit Hilfe noch nicht bekannter natürlicher Kräfte, mit Hilfe des Unterbewußtseins und als Projektion außergewöhnlicher Nervenenergien, zu erklären[8]; der auch so noch verbleibende Rest ist dämonischer Einwirkung zuzuschreiben. Wie es Satan gelungen ist, im Altertum die Menschheit zu täuschen und dauernd in der Finsternis des Heidentums zu erhalten, wie es ihm am Ende des Mittelalters und besonders zu Beginn der Neuzeit gelang, die Menschen durch den Hexenwahn irrezuführen, so beherrscht er die aufgeklärte moderne Welt mittels des Spiritismus.

Davon kann keine Rede sein, daß Gott die Seelen der Abgestorbenen zitieren läßt; was hier berichtet wird, geht, soweit es sich nicht um Lüge und Betrug handelt, auf dämonische Mächte zurück. Dazu kommen aber, was die sittliche Beurteilung des Spiritismus betrifft, noch die gefährlichen Folgen für Glauben und Seelenleben, für Sittlichkeit und Gesundheit, ganz abgesehen von der Gefahr des Ärgernisses. Daß durch manche angebliche Äußerungen der zitierten Geister die eine oder andere katholische Lehre bestätigt worden sein soll, bildet natürlich keinerlei Entschuldigung für die Teilnahme an dem spiritistischen Treiben, denn die Kirche verschmäht, gleich Christus selbst, ein solches Zeugnis, zudem ist Leichtgläubigkeit in Wahrheit unvereinbar mit echtem Glauben (Nr. 276, 1). Ebenso verfehlt ist die Vergleichung der spiritistischen Erscheinungen außerordentlicher Art mit den Wundern und der Ekstase der Heiligen; die Wunder sind auf Gott zurückzuführende, durch heilige Personen zu erhabenen Zwecken gewirkte Zeichen, die jenseits aller geschaffenen Kausalität liegen, in jeder Beziehung unterscheiden sich davon die spiritistischen Phänomene; und was die Ekstase anbetrifft, so verhält es sich damit ebenso, denn die Ekstase beseitigt weder die Erinnerung noch den freien Willensgebrauch, während das Medium zum bewußtlosen, erinnerungslosen und willenlosen Instrument des Magnetiseurs oder gar dämonischer Mächte herabgewürdigt wird. Im übrigen sind speziell die „Botschaften aus dem Jenseits" nichts anderes, als was das Medium schon zuvor wußte oder was von den Anwesenden durch unwillkürliche Gedankenübertragung telepathisch übermittelt wird. Richtig erklärt das zweite Konzil von Baltimore, ein Teil der erstaunlichen spiritistischen Phänomene beruhe auf betrügerischer Verabredung der Mitwirkenden oder auf Einbil-

[8] Zur Lehre vom Unterbewußtsein vgl. Augustinus, In Gen. ad lit. 2, 17, 37: Fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur; quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum seductorum operatio est (S. th. 1, 2, q. 9, a. 5 ad 3).

dung der Medien und der Leichtgläubigkeit der Zuschauer oder endlich auf taschenspielerischer Kunstfertigkeit. Doch müsse zweifellos wenigstens einiges dämonischer Einwirkung zugeschrieben werden, da es sonst kaum genügend zu verstehen sei.[9]

Jegliche aktive Beteiligung an derartigem spiritistischen Treiben ist daher schwer sündhaft. Mit Recht hat die Kirche die Teilnahme verboten.[10] Verwahrung gegen dämonische Einflüsse ändert an der Verwerflichkeit der Beteiligung nichts.[11] Ausdrücklich wurde ferner verboten die Befragung der sogenannten Geister in spiritistischen Zirkeln, das Anhören der Antworten und das Zuschauen, auch bei ausdrücklicher Verwahrung, mit den bösen Geistern irgendwelche Gemeinschaft haben zu wollen.[12] Solche Verwahrung ändert nämlich nichts an der Tatsache, daß man auch als passiver Zeuge dem unerlaubten Treiben Vorschub leistet, abgesehen von der Gefahr in sittlicher Hinsicht infolge der möglichen Einmischung dämonischer Mächte. Läßlich sündhaft würde es in der Regel sein, wenn man aus Neugierde bei Versuchen zweifelhafter Natur, aber ohne abergläubische Meinung, gelegentlich rein passiv zugegen wäre, doch müßte die Gefahr schweren Ärgernisses für andere ausgeschlossen sein. Daß der Fachmann, soweit es sein Zweck, die Vorgänge wissenschaftlich aufzuhellen, erfordert, nicht an das Verbot gebunden ist, versteht sich von selbst.

Nicht eingeengt wird durch das kirchliche Verbot die wissenschaftliche Erforschung gewisser natürlicher, aber vielfach noch in Dunkel gehüllter Vorgänge und Erscheinungen, die einen Teil der spiritistischen Phänomene darstellen, also die sogenannte Parapsychologie und die Parapsychophysik. Die Vertreter dieser Wissenszweige sind bestrebt, allerdings bis jetzt mit geringem Erfolg und in oft wenig vertrauenerweckender Weise, gewisse natürliche, aber vielfach noch geheimnisvolle Erscheinungen telepathischer, kryptoskopischer, psychometrischer sowie telekinetischer und teleplastischer Art auf teilweise noch nicht festgestellte Kräfte des Unterbewußtseins zurückzuführen; so sollen Medien unter anderem mit Hilfe eines Gebrauchsgegenstandes über den Gebraucher nähere Angaben machen können oder die Kraft haben, lebendigen Stoff, wegen der körperlichen Eigenschaft mit dem Plasma vergleichbar, erzeugen und ihn auch in einiger Entfernung gestalten zu können, daher die Bezeichnung teleplastisch (von „tele" = fern, außerhalb). Von einem einwandfreien Nachweis jener Erscheinungen und

[9] T. I, 7, 36. Coll. Lac. III, 406.
[10] S. Off. d. d. 30. 7. 1856.
[11] S. Inqu. d. d. 30. 3. 1898.
[12] S. Off. d. d. 24. 4. 1917. Denz. n. 2182.

Kräfte, der Selbstbewegung, der Selbsterhebung, der Fernkraft, der Fernwirkungen, auch des Hellsehens sowie der Geistererscheinungen, kann jedoch zumeist nur in verhältnismäßig wenigen Fällen gesprochen werden.

Nicht getroffen von dem kirchlichen Verbote werden auch Magnetismus und Hypnotismus[13] als Heilverfahren.

Was den Magnetismus betrifft, so wurde kirchlicherseits wiederholt der magnetische Somnambulismus, wie er bei den spiritistischen Medien anläßlich der spiritistischen Sitzungen in Anwendung zu kommen pflegt, als Aberglaube, als Wahrsagerei und Magie, verboten.[14] Nicht berührt ist durch diese Entscheidungen die Lehre vom magnetischen Fluidum, das auf einen andern unter Veränderungen in dessen Organismus übertragen werden kann, und die Anwendung als Heilverfahren. Ebenso verhält es sich mit dem Hypnotismus, bei dem ähnliche Erscheinungen hervortreten wie beim Magnetismus, nur daß sie in anderer Weise erzeugt werden. Als Hypnose bezeichnet man einen schlafähnlichen Zustand mit Einengung des Bewußtseins und der Sinnestätigkeit, wobei der Betreffende unter stärkstem Einfluß des Hypnotiseurs steht; die Hypnose wird verursacht durch Konzentration der Aufmerksamkeit auf einen Punkt, etwa das unverwandte Ansehen eines glänzenden Gegenstandes, oder durch Suggestion, also den willensstarken Einfluß, den Befehl des Hypnotiseurs. Wie beim Somnambulismus verbindet sich mit dem schlafähnlichen Zustand äußerliche Aktivität mit gesteigertem Charakter, aber gänzlich unter Leitung des Hypnotiseurs, auch nach dem Erwachen kann der Befehl des andern noch eine Zeitlang mehr oder weniger nachwirken. Die Vorgänge sind natürlich zu erklären, nämlich aus einseitiger Nervenerregung des Gehirns und aus gesteigerter Phantasietätigkeit, die bei Personen, die der Suggestion sehr ausgesetzt sind, eine besondere Macht entfaltet. Soweit es sich nun dabei um ein ernstes Heilverfahren, mit Ausschluß aller sittlichen Gefährdung, handelt, gilt dasselbe wie für den Magnetismus. Selbstverständlich muß jede abergläubische Meinung ausgeschlossen, die anderen Mittel der Heilung müssen erschöpft sein, das Heilverfahren ist von einem durchaus zuverlässigen und gewissenhaften Arzt vorzunehmen. Indessen ist die Gefährlichkeit und Schädlichkeit des Verfahrens, zumal wenn es öfters angewendet wird, nicht zu übersehen. Hinsichtlich der posthypnotischen Wirkungen ist zu beachten, daß der Gebrauch des freien Willens zwar nicht unmöglich gemacht wird, aber zuweilen leicht zu beeinflussen ist. Eine definitive Gutheißung und Billigung des Hypnotismus oder des Magnetismus ist

[13] Wundt, Hypnotismus und Suggestion, 1892. Forel, Der Hypnotismus, 5. Aufl., 1917.
[14] S. Poenit. d. d. 1. 7. 1841. S. gener. Inqu., ep. enc. d. d. 30. 7. 1856.

jedoch kirchlicherseits noch nicht erfolgt; das Verfahren wurde nur nicht verurteilt, vorausgesetzt, daß die Gefahr des Aberglaubens und des Ärgernisses ausgeschlossen ist.[15]

3. Wahngebräuche und Magie.

Unter Wahngebräuchen versteht man die abergläubische Beachtung zufälliger Geschehnisse als glückbringend oder unheilvoll sowie die Anwendung von Mitteln zur Erzielung von Erfolgen, wozu jene weder an sich noch vermöge göttlicher Verheißung geeignet sind (observantiae, S. th. 2, 2, q. 96).[16] Man berücksichtigt dabei also gewisse Zeichen und Zufälle, um Unglück zu vermeiden oder einen Erfolg zu erreichen, observantia eventuum, oder man sucht auf solche Weise, wie sie angedeutet wurde, mühelos Kunstfertigkeit und Wissen zu erwerben, ars notoria, oder man erstrebt mit solchen ungeeigneten Mitteln Heilung oder Sicherung gegen Krankheit und Verwundung, observantia sanitatum, dazu die besonders zu behandelnde Magie, die wirkliche oder angebliche geheimnisvolle Fähigkeit, durch an sich ungeeignete Zeichen und Mittel außerordentliche Wirkungen in der Körperwelt zu erzielen. Zum Teil gehört auch der Spiritismus hieher. Im letzten Grunde handelt es sich hier, wie namentlich die Berücksichtigung zufälliger Ereignisse zeigt, um einen Überrest des Götzendienstes. Werden jene Wahngebräuche mehr oder weniger bewußt in solchem Sinne, also im Sinn eines Kultes, angewandt, so liegt ein schwerer Verstoß gegen die Pflicht der Gottesverehrung vor, mag dabei eine ausdrückliche oder bewußte stillschweigende Anrufung dämonischer Mächte in Frage kommen. Doch können solche Mittel auch ohne Beziehung zu einem Kult, somit nicht im Sinne eines religiösen Aktes, angewendet werden, sie können verwendet werden, ohne daß man rechten Glauben daran hätte, besonders kann dies zutreffen, wenn man irgend ein Unheil, infolge eines ominösen Geschehnisses, fürchtet, und sich danach richtet. Hier ist auch nicht außer acht zu lassen, daß es Vorahnungen gibt, oft genug wird in derartigen Fällen nicht eigentlicher Aberglaube, sondern Furchtsamkeit und ein Mangel an Vertrauen auf die göttliche Vorsehung anzunehmen sein; naturgemäß hat man die Unterlassung milder zu beurteilen als die Anwendung eines ungeeigneten Mittels, und wieder strenger häufig wiederholte Gepflogenheiten der angedeuteten Art oder gar das beständige Benützen oder Tragen zweckloser Schutzmittel. Kriterien der Sündhaftigkeit sind die Anwendung ganz ungeeigneter Mittel, das Vertrauen auf Nebensächliches, als hinge davon die sicher erwartete Wirkung ab, die Erwartung eines unfehlbaren Erfolges auf Grund eitler Manipulationen.

[15] S. Off. d. d. 26. 7. 1899.

[16] Alph., Mor. 3, 1, 14ff.

Eigentlicher Aberglaube ist unzweifelhaft vorhanden, wenn man Mittel anwendet, die, wie man weiß, anders als durch Einwirkung dämonischer Mächte den gewünschten Erfolg nicht haben können. Alsdann entschuldigt auch Verwahrung gegen solche Einwirkung nicht, weil der Verwahrung das Tun widerspricht; anders bei Zweifel an der Natur der Sache, wenn man selbst in keiner Weise mitwirkt; immerhin könnte jedoch schon in der passiven Gegenwart eine indirekte moralische Unterstützung der Macht Satans liegen, abgesehen von möglicher Schädigung des Seelenheiles. Nicht Aberglaube wäre es, wenn man aus Unwissenheit einem Gebrauch oder gewissen Mitteln fälschlich eine natürliche oder eine direkt von Gott kommende Kraft beilegt, die weit über die wirkliche Natur dieser Dinge hinausgeht. Auch kann Einfalt von Aberglauben entschuldigen, sofern es sich um gewisse mit dem Religiösen zusammenhängende Gebräuche harmloser Art handelt, die von der kirchlichen Sitte abweichen. Im Zweifel, ob eine Wirkung auf natürliche Mittel zurückzuführen sei, ist dies zu vermuten, man denke nur an die Fortschritte der menschlichen Erkenntnis und Wissenschaft. Im Zweifel, ob die außerordentliche Wirkung Gott oder einem dämonischen Wesen zuzuschreiben sei, ist kein Wunder anzunehmen.

Vielfach verbinden sich mit dem Aberglauben noch andere Sünden, so der Mißbrauch des Heiligen, etwa von Sakramentalien oder von Reliquien, wobei der Aberglaube unter Umständen sakrilegischen Charakter annimmt. Besonders kann hinzutreten das verwerfliche Bestreben, andern an Hab und Gut, Leib oder Seele Schaden zuzufügen, observantia maleficii.

Dies ist häufig der Fall bei der Magie oder Zauberei. Sie besteht in einer wirklich oder angeblich zustehenden geheimnisvollen Macht, durch Mittel, die dem Erfolg nicht entsprechen, außerordentliche, außernatürliche Wirkungen zu erzielen. Nicht gemeint sind dabei Zauberkunststücke lediglich auf Grund von Kunstfertigkeit, desgleichen auf Naturkräfte zurückgehende Kuren durch Sympathie, Hypnotismus und Magnetismus; möglicherweise ist sogar einzelnen Menschen eine besondere heilende Kraft, magia naturalis, zuzuschreiben, die andere nicht besitzen.[17] Vielmehr ist die Magie im eigentlichen Sinne immer dämonistisch. Wenn der Zauberer seine Gewalt auf einen ausdrücklichen Pakt mit dämonischen Mächten zurückführt, so sind Pakt und Anwendung der Gewalt gleicherweise schwerste Sünde, weil er als Werkzeug dämonischer Wesen handelt. Kommt stillschweigendes Vertrauen auf die Mitwirkung dämonischer Wesen in Frage, so ist subjektiv schwere Sünde auch dann vorhanden, wenn das Bewußtsein, nichtgöttliche Kräfte sich dienstbar zu machen, auf Täuschung beruht. Hat man bei Anwen-

[17] Alph., Mor. 3, 1, 18.

dung der abergläubischen Mittel die Absicht, dem Nächsten zu schaden, so redet man von maleficium oder Schwarzkunst, ein Umstand, der auch zuweilen den Spiritismus zur erschwerten Sünde macht. Näherhin wird diese dämonistische Kunst unterschieden in maleficium amatorium, Verursachung von sinnlicher Liebe oder von Haß unter Einwirkung dämonischer Mächte bezweckend (Nr. 151), und veneficium, zum Zweck der Schädigung des andern an Hab und Gut, Leib oder Seele erfolgend.

Die Möglichkeit des vorausgesetzten dämonistischen Einflusses ist auf christlichem Standpunkt nicht zu bestreiten, schon mit Rücksicht auf das Zeugnis der Heiligen Schrift, die nicht wenige jene Voraussetzung bestätigende Tatsachen berichtet oder als wahr annimmt. Freilich hat man nicht nur die Leugnung der Möglichkeit satanischen Einflusses zurückzuweisen, sondern auch ebenso entschieden aller Leichtgläubigkeit entgegenzutreten, denn durch solche Leichtgläubigkeit wird das Ansehen der Kirche schwer geschädigt, zugleich wird der Macht Satans eine Bedeutung beigemessen, die ihr nicht zukommt, so wird Gottes Ehre beeinträchtigt, die Satans gefördert, dazu die Schädigung der Innerlichkeit wahrer Religion und die vielerlei Übel, heraufbeschworen durch Argwohn und Lieblosigkeit. Durch vorschnelle Annahme dämonistischer Einwirkung wird der von einem geläuterten Gottesbegriff im Geist des Evangeliums beherrschte Glaube verkehrt in törichten Aberglauben, hier „Aberglaube" zunächst im theoretischen Sinne genommen, und von da führt der Weg weiter zu den ärgsten Irrtümern und Ausschreitungen. Dies zeigen Hexenwahn und Hexenprozesse, die besonders im 16. und 17. Jahrhundert Deutschland heimsuchten. Wie man bis zum heutigen Tage dem Protestantismus das Verdienst zuschreiben kann, den Aberglauben des finsteren Mittelalters zu einem guten Teil gebrochen zu haben, ist unerfindlich. In Wahrheit hat Luther den Hexenglauben des Mittelalters noch überboten, und tatsächlich weist die Verfolgungswut, gerichtet gegen die Hexen, gerade in der Zeit nach der Reformation auf deutschem Gebiet den Höhepunkt auf, während Italien überhaupt nur wenig von diesem Wahnsinn berührt wurde. Ein schweres Unrecht gegen die geschichtlich feststehende Wahrheit ist es auch, zu verschweigen, daß der Jesuit Friedrich Spe durch seine berühmte Cautio criminalis (1631) der erfolgreiche Bekämpfer des Hexenwahnes geworden ist.

Erschreckend hat der Aberglaube in moderner Zeit zugenommen unter der Herrschaft des Unglaubens, der mit Recht als der Bruder des Aberglaubens gilt. Jene Tatsache findet ihre Begründung vor allem darin, daß das menschliche Herz sich nie mit dem negativen Atheismus begnügen kann, wird daher der Glaube gewaltsam verjagt, so tritt an dessen Stelle als Ersatz

der Aberglaube, die Furcht vor Gespenstern. Man möchte sagen: eine psychologische Notwendigkeit. Dazu kommt die monistisch-materialistische Richtung der neueren Naturwissenschaft, die nur Stoff und Kraft kennt und daher immer neue vom monistischen Standpunkt aus unlösbare Fragen aufwirft. Mit der törichten Auskunft, daß hinter aller Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit und hinter all den erstaunlichen, Ehrfurcht gebietenden Geheimnissen der Natur, nur Stoff und Kraft stehen, kann sich der Menschengeist nicht zufrieden geben, und noch weniger das Menschenherz. Nicht unerwähnt darf überdies bleiben, daß die im modernen Wirtschaftsleben für die Seele liegenden Spannungen ebenfalls, unter dem Einfluß von Materialismus und Atheismus, leicht eine Förderung des Aberglaubens bewirken.

332. Das Gesundbeten.[18] Die „christliche" Kunst des Gesundbetens, der Scientismus oder die „christliche Wissenschaft", Christian Science, geht auf die Amerikanerin Mary Baker Eddy zurück (1879). Die christliche Heilkunde besteht darin, daß der „metaphysische Arzt" dem Kranken vorbetet und ihm suggeriert, die Krankheit beruhe auf Einbildung. Das phantastische „System" des Gesundbetens oder richtiger des Gesunddenkens ist widerspruchsvoll, es ist kombiniert aus mancherlei, von allen Seiten her zusammengetragenen disparaten Stücken. Danach soll es keine Materie geben, nur der eine göttliche Geist existiert, der reines Leben ist und kein Übel kennt. Der Leib ist nicht wirklich, es handelt sich dabei um eine Sinnestäuschung; daher ist die Krankheit ebenfalls nicht wirklich, sie ist demgemäß, weil nur eingebildet, durch Suggestion zu überwinden. Da die Begründerin des Scientismus das Bittgebet ablehnt, so trägt das System seinen Namen als „christliche Heilkunst" mit Unrecht, der Name hat indessen viel zur Verbreitung der phantastischen „Wissenschaft" beigetragen. Der Weltanschauung nach ist das System pantheistisch und spiritualistisch-monistisch eingestellt, damit verbindet sich der abergläubische Mißbrauch von Suggestion und Hypnose sowie eine Verzerrung der christlichen Idee von der Kraft und Wirksamkeit des Gebetes. Daß dem ganzen System nichts als Täuschung und Aberglaube zugrunde liegen, zeigt das Unheil, das durch den Scientismus wiederholt nachweisbar verschuldet wurde, und zeigt schon der Umstand, daß trotz der Versicherung der Urheberin des Systems: disease is an error of mortal mind und trotz ihrer neuen Heilmethode bestimmte Krankheiten nach Ausweis einer Statistik in Amerika unter den dort zahlreich vorhandenen Anhängern des Systems nicht weniger verbreitet sind als im übrigen.

[18] Beth, Gesundbeten und Gesunddenken, 1918.

Über die kirchlichen Strafen für den Aberglauben s. C. c. 2325f. (vgl. c. 1261).

§ 84. Die Sünden der Irreligiosität.

333. Begriff. Unter Irreligiosität versteht man ein Verhalten, wodurch Gott Verachtung und Irreverenz bezeigt wird, sei es daß die Verunehrung direkt gegen Gott oder direkt gegen Heiliges und indirekt gegen Gott gerichtet ist. Sünden der ersten Art sind Gotteslästerung, Verleugnung des Glaubens (Nr. 277), Versuchung Gottes, Meineid, Eidbruch und Verletzung des Gelübdes, Sünden der zweiten Art sind Sakrileg und Gottesraub.

334. Die Blasphemie. Zu den Sünden, durch die Gott direkt verunehrt wird, gehört die Gotteslästerung oder Blasphemie. Unter Umständen kann der eitle Gebrauch des Namens Gottes blasphemisch werden, daher ist auch diese Sünde hier zu erwähnen; in gewissem Sinne verwandt mit der Blasphemie ist die Verfluchung des Nebenmenschen.

1. Die Blasphemie. Die Blasphemie bedeutet eine Verunehrung Gottes, die, soviel an dem Gotteslästerer liegt, der göttlichen Güte Eintrag tut, quaedam derogatio bonitatis divinae. Was Gott zukommt, gehört zu seinem Wesen, was ihm nicht zukommt, ist seiner Güte fremd. Wer also, was ihm zukommt, leugnet oder ihm zuschreibt, was ihm nicht zukommt, tut Gottes Ehre und Güte Eintrag. Solches kann in Gedanken geschehen, secundum solam opinionem, oder auch dem Affekt nach, dadurch wird die Blasphemie vollendet, wie der Glaube durch die Liebe. Bleibt die Blasphemie im Innern des Menschen, so spricht man von blasphemia cordis, tritt sie durch Wort oder Zeichen hervor, von blasphemia oris vel operis. Sofern die Blasphemie als locutio contra Deum contumeliosa nach außen bekundet wird, bildet sie einen Gegensatz zum Bekenntnis des Glaubens (S. th. 2, 2, q. 13, a. 1). Sofern dadurch Gott ein Schimpf zugefügt wird, steht die Blasphemie im offenbaren Gegensatz zur Religiosität (vgl. S. th. 2, 2, q. 13, a. 2 ad 2). Die direkte Blasphemie ist mit der formellen Absicht verbunden, Gott zu verunehren, die indirekte mit der entsprechenden virtuellen Intention, doch kommt dabei kein wesentlicher, nur ein gradueller Unterschied in Frage.

Die Blasphemie kann sich unmittelbar gegen Gott selbst richten, indem ihm etwa die Gerechtigkeit abgesprochen oder Ungerechtigkeit zugeschrieben wird, oder sie kann sich gegen Kirche oder Heilige richten und mittelbar gegen Gott; denn wie Gott in seinen Heiligen gelobt wird, sofern man die Werke preist, die Gott durch sie gewirkt, so berührt auch umgekehrt die Beschimpfung der Heiligen Gott selbst, in Deum redundat (S. th. 2, 2, q. 13, a. 1 ad 2). Zugleich können Lästerungen etwa der Unbefleckten Empfängnis

Sünde sein gegen die den Heiligen geschuldete Verehrung. Die Blasphemie kann sodann häretischen Charakter tragen, indem nämlich eine geoffenbarte Wahrheit geleugnet wird; sie kann ferner in der Weise erfolgen, daß Gott ein Übel gewünscht wird; jene heißt blasphemia haereticalis, diese blasphemia imprecativa, im Unterschied von der blasphemia simplex, der einfachen Blasphemie. Vollendet ist die Blasphemie, wie bereits angedeutet wurde, wenn der Affekt des Hasses, die Gesinnung der Verachtung zugrunde liegt, worin die schwerste Verletzung der Gott schuldigen Liebe beschlossen ist, diese vollendete Gotteslästerung wird auch blasphemia diabolica genannt.

Die eigentliche Blasphemie, der ausgeprägte Gegensatz zum Gebet, ist als Beschimpfung Gottes eine grobe Verletzung der Religiosität sowie der Caritas (S. th. 2, 2, q. 13 a. 2: derogat divinae bonitati), überdies ist sie als locutio contumeliosa contra Deum Gegensatz zum Bekenntnis des Glaubens (S. th. 2, 2, q. 13, a. 1). Die Gotteslästerung erscheint sogar als die schwerere Sünde, verglichen mit Mord und Meineid. Allerdings ist der Schaden, der durch den Mord verursacht wird, größer, aber die Intention des Willens ist bei der Gotteslästerung verwerflicher, die Intention aber entscheidet bei der sittlichen Beurteilung in erster Linie, nicht die Wirkung der Tat. Und beim Meineid wird Gott zwar als Zeuge der Lüge angerufen, aber nicht in dem Sinne, als wäre Gott ein falscher Zeuge, sondern in der Hoffnung, Gott werde die Wahrheit nicht durch ein auffallendes Zeichen an den Tag bringen (S. th. 2, 2, q. 13, a. 3 ad 1 f.). Die Gotteslästerung ist daher ihrer ganzen Art nach Todsünde, nur ex imperfectione actus könnte läßliche Sünde in Frage kommen. Schlechthin Todsünde ist die Gotteslästerung, mag sie sich direkt oder indirekt gegen Gott richten, mag das Motiv Zorn, Jähzorn und Ungeduld oder gar Haß und Verachtung sein. Hieronymus nennt daher im Sinne der christlichen Tradition die Blasphemie die schrecklichste Sünde,[19] gewohnheitsmäßige Gotteslästerung wird von der Tradition als Zeichen der Verwerfung betrachtet und als Sprache der Hölle bezeichnet (S. th. 2, 3, q. 13, a. 4). Nach den gesetzlichen Bestimmungen des Alten Testamentes wurde die Gotteslästerung mit dem Tode bestraft, weil damit die sittliche Ordnung aufs tiefste verletzt und in ihrer Grundlage bedroht wird. (Lev. 24, 16). Auch die christlich beeinflußte staatliche Gesetzgebung verhängte schwere Strafen, so stand nach den Gesetzen Justinians die Todesstrafe auf Gotteslästerung. Unter Einwirkung des Rationalismus und der Aufklärung wurden die strengen Strafen beseitigt und wurde das staatliche Eingreifen auf den Fall des öffentlichen Ärgernisses und der Beschimpfung der anerkannten Religionsgesellschaften beschränkt. Nach § 166 des Strafgesetz-

[19] Hieronymus, In Is. 7, 18: nihil horribilius.

buches ist strafbar, wer durch öffentliche Gotteslästerung Ärgernis gibt oder öffentlich eine der christlichen Kirchen oder ihre Einrichtungen oder Gebräuche beschimpft. Nach heutigem kirchlichen Recht hat der Ordinarius die Gotteslästerung nach seinem Ermessen zu bestrafen (C. c. 2323).

Im einzelnen entscheiden, was die sittliche Beurteilung des konkreten Falles betrifft, Intention, Sinn der Worte und allgemeine örtliche Auffassung.

Objektiv ist Blasphemie vorhanden, wenn, wie erwähnt wurde, der göttlichen Güte Eintrag geschieht durch eine Äußerung oder durch verächtliches Verhalten oder auch nur in Gedanken. Wer also Gottes Dasein, Gottes Vorsehung, Gottes Allmacht und Weisheit leugnet, lästert Gott, desgleichen und noch ärger, wer ihn zur Strafe herausforderte, „wenn ein Gott existiert". Zum Wesen der Blasphemie genügt es, Gottes Ehre oder Macht im Ernste herabzusetzen, nicht notwendig muß die Beschimpfung aus zornmütiger Aufwallung hervorgehen. Objektiv ist sodann Blasphemie nur vorhanden, wenn es der Sinn der Worte ergibt, wie diese allgemein genommen werden. Freilich kann so einer Wendung, die an sich nicht blasphemisch wäre, diese Bedeutung infolge allgemeiner Auffassung zukommen, sei es infolge eines verbreiteten Irrtums oder in der Weise, daß mit einem mehr oder weniger unbestimmten Ausruf ein blasphemischer Sinn verbunden wird; im ersten Fall hätte man den Irrtum zu beseitigen, im zweiten Fall dieser bestimmten Deutung entgegenzuwirken, soweit nicht die Unterdrückung solcher Wendungen zu erreichen ist. Sind ursprünglich blasphemische Wendungen im Lauf der Zeit in sprachlicher Hinsicht entstellt worden, so daß die Erinnerung an den eigentlichen Sinn verschwunden ist, so hat man nicht auf Gotteslästerung zu erkennen; ebensowenig im Zweifel, ob es sich um einen blasphemischen Ausdruck handle.

Subjektiv entscheidet hauptsächlich die Intention. Wer also, abgesehen von der ihm bewußt gewordenen Gewohnheit der Gotteslästerung (Nr. 50,2), in der Erregung blasphemische Worte ausspricht, ohne auf diesen ihren Charakter zu achten, würde sich der eigentlichen Blasphemie nicht schuldig machen (vgl. S. th. 2, 2, q. 13, a. 2 ad 3). Warum Betrunkene, die vorher schon wissen, daß sie in der Trunkenheit Gotteslästerungen ausstoßen, von der Sünde der Blasphemie entschuldigt sein sollen, ist nicht einzusehen; anders wohl zu Beginn ihrer lasterhaften Gewohnheit der Trunksucht. Nicht als eigentliche Blasphemie und nicht als schwere Sünde ist es zu beurteilen, wenn überwältigende Traurigkeit zu unbedachten Äußerungen veranlaßt, die an sich Gottes Güte Eintrag tun, wie die Äußerung, daß dieses von Gott auferlegte Geschick nicht gerecht sei. Blasphemische Äußerungen, im Zorn gegen Geschöpfe oder infolge übler Gewohnheit ohne Gedanken an Gott

ausgestoßen, wobei die blasphemische Intention fehlt, sind wohl bei gewöhnlichen ungebildeten Menschen nicht als eigentliche Blasphemie zu beurteilen, da auch keine indirekte Intention, Gott zu beschimpfen, feststellbar ist; dagegen besteht zur Vermeidung schweren Ärgernisses die strenge Pflicht, derartige Ausrufe mit blasphemischem Charakter zu vermeiden, auch wenn der Betreffende selbst die Worte gebraucht, ohne irgendwie dabei an Gott zu denken, und daher in der Regel an sich nur eine läßliche Sünde verschuldet. Anders ist die bewußt festgehaltene Gewohnheit der Gotteslästerung zu beurteilen, wird sie nicht zurückgenommen, so haben die einzelnen Akte, auch wenn die Aufmerksamkeit fehlt, als virtuell gewollt zu gelten (Nr. 50, 2).

Auch Witzworte und Verwünschungen der Natur als der Schöpfung Gottes sind, sobald sie mit verächtlicher Gesinnung gegen Gott verbunden erscheinen, als Blasphemie anzusehen. Ein herabsetzendes Scherzwort, gerichtet gegen Heilige, wäre dann milder zu beurteilen, wenn es wirklich nur in scherzhafter Absicht gesprochen wurde und nur etwas Unbedeutendes in Frage käme. Verwünschungen auszusprechen gegen die Naturdinge, an und für sich betrachtet, also nicht etwa im Gedanken an den Schöpfer der Natur, ist unnütz und eitel, daher unerlaubt (S. th. 2, 2, q. 76, a. 2); gewöhnlich liegt hier, ist verächtliche Gesinnung gegen Gott ausgeschlossen, läßliche Sünde der Ungeduld vor.

2. Von der Blasphemie scharf zu unterscheiden ist der eitle Gebrauch des Namens Gottes und anderer heiliger Namen und Worte. Dabei werden die heiligen Namen nicht gebraucht, um Gott zu ehren, sondern um den Empfindungen der Verwunderung, des Zornes, der Erbitterung Ausdruck zu geben, oder es handelt sich dabei um gewohnheitsmäßiges gedankenloses Aussprechen der Worte. Wofern das eitle und unnütze Aussprechen heiliger Namen weder an sich noch nach der Intention des sie Gebrauchenden gegen Gottes Ehre gerichtet ist, hat es, weil immerhin ein Mangel an Ehrfurcht zugrunde liegt, als läßlich sündhaft zu gelten; aus dem angedeuteten Grunde wird solche Gewohnheit Sir. 23, 10 f. verboten. Jedoch ist die Gefahr des schweren Ärgernisses nicht außer acht zu lassen, solche Gefahr besteht besonders etwa beim Fluchen der Eltern vor den Kindern, bei Häufung der Fluchworte, beim Mißbrauch der heiligsten Geheimnisse zum Fluchen. Zudem kann sich mit der Sünde des Fluchens die Gefahr der Blasphemie verbinden; blasphemisch wird das Fluchen, wenn sich der Zorn gegen Gott kehrt, als wäre ihm die Schuld an dem betreffenden Übel zuzuschreiben, blasphemisch wäre in solchem Fall das Fluchen auch dann, wenn das Fluchwort an sich nicht blasphemischen Charakter trägt, der Intention nach läge gleichwohl Blasphemie vor. Unwillkürlich im Schrecken, in der Bestürzung

erfolgendes Aussprechen heiliger Namen ist ohne Schuld, und so überhaupt, wenn ein gewisser Grund gegeben ist, Gott anzurufen. Nicht aber ist das eitle Aussprechen des Namens Gottes ohne Schuld deshalb, weil man auf den Sinn des Wortes gar nicht mehr achtet. Heilige Worte in verstümmelter Form zu gebrauchen, ist dagegen an sich nicht sündhaft, doch sollte davon die Rücksicht auf die Würde des Christen abhalten. Desgleichen geziemt es sich für den Christen nicht, den Namen Satans gewohnheitsmäßig zu gebrauchen, doch ist das unnütze Gebrauchen seines Namens an sich nicht Sünde.

3. Die Verwünschung oder Verfluchung des Nächsten kann man wie die Blasphemie als Gegensatz zum Gebet, speziell als solchen zum Fürbittgebet betrachten. Die Verwünschung geht aus Zorn, Rachsucht oder Haß hervor; sie besteht darin, daß man dem Nächsten Böses als solches, also im Sinne des Hasses wünscht, sie ist daher, als Gegensatz zur Caritas, der Art nach Todsünde (S. th. 2, 2, q. 76, a. 3)[20]; doch ist dabei vorausgesetzt, daß es sich nicht nur um Wichtiges handelt, sondern daß die Verwünschung auch ernsthaft gemeint ist. Zu beachten ist überdies, ob dabei eine schwere Verletzung der Ehrfurcht, die Kinder oder Untergebene den Eltern und Vorgesetzten schulden, vorliegt, ferner ob die Verwünschung mit der Nennung des Namens Gottes verbunden wurde, worin zugleich eine Verunehrung Gottes läge. Doch gehört die Verwünschung zunächst zu den Wortsünden gegen die Nächstenliebe (Nr. 297, 1).

335. Die Versuchung Gottes. Die Versuchung Gottes erscheint als Gegensatz sowohl zur Tugend der Hoffnung (Nr. 286, 3) als auch zur Tugend der Gottesverehrung (tentatio Dei, S. th. 2, 2, q. 97). Die diesen Tugenden entsprechende Gesinnung verlangt, daß man sich auf Gottes Hilfe verläßt, wie er es will und bestimmt hat, und daß man ihn anruft, ohne dabei die Forderungen der Demut, Ergebung und Ehrfurcht zu verletzen. Diesen Forderungen widerspricht die Versuchung Gottes, die vermessene Bitte und Erwartung, daß Gott selbst eingreife. Die Versuchung Gottes besteht näherhin darin, daß man durch Wort oder Tat Gott auf die Probe stellt, sie besteht darin, daß man sehen will, ob Gott allmächtig, weise, gerecht, barmherzig und vollkommen sei. Geht diese Erprobung aus dem positiven Zweifel hervor, so ist die Versuchung Gottes zugleich ein direkter Verstoß gegen Glaube und Hoffnung, man kann die Versuchung, so aufgefaßt, als Versuchung Gottes im engeren Sinne betrachten. Zu unterscheiden sind nämlich ausdrückliche und stillschweigende Versuchung, im ersten Fall hat man die förmliche Absicht, Gottes Eigenschaften zu erproben, im andern

[20] Alph., Mor. 5, 83.

Fall ergibt sich die Absicht der Erprobung tatsächlich aus dem ganzen Tun und Lassen, daher spricht man hier von „interpretativer" Versuchung oder tentatio implicita, hier fehlt zwar die ausdrückliche Intention, Gott zu versuchen, aber man tut oder erbittet, was seiner Natur nach als vermessene Erwartung des göttlichen Eingreifens gedeutet werden muß.[21] Eine Sünde der zuletzt erwähnten Art wäre es, wollte man in schwerer Krankheit die natürlichen Mittel verschmähen, hoffend, Gott werde auch so die Gesundheit wieder verleihen.

Die ausdrückliche oder formelle Versuchung ist ihrer ganzen Art nach schwere Sünde, läßt also die Entschuldigung der parvitas materiae nicht zu, der Grund liegt darin, daß die formelle Versuchung mit dem positiven Zweifel an Gottes Vollkommenheiten verbunden ist; solche Versuchung ist ein Spiel mit Gottes Heiligkeit und Macht und daher eine grobe Verletzung der ihm schuldigen Ehrfurcht. Milder ist die interpretative Versuchung Gottes zu beurteilen, sofern dabei jener positive Zweifel fehlt; als läßliche Sünde ist sie anzusehen mit Rücksicht auf die imperfectio actus, auf Unwissenheit, Unbesonnenheit und Geringfügigkeit der Gefahr, der man sich unnötig aussetzt. Anders, wenn genügende Gründe vorliegen, Gottes Eingreifen zu erwarten, alsdann kann von Sünde nicht die Rede sein. Stets aber wäre es schwer sündhaft, ein Wunder Gottes bloß um der Neugierde willen zu erbitten. Desgleichen sind die Ordalien als schwerer Verstoß gegen die Religiosität sowie gegen die Tugend der christlichen Hoffnung zu erachten (Nr. 286, 3. 331, 2, a), sie enthalten eine interpretative Versuchung Gottes. Stets ist es an sich schwere Sünde, wenn man, Gott versuchend, in absoluter Form von Gott ein Wunder erbittet oder in Aussicht stellt, in der Regel wird es dagegen läßliche Sünde sein, wenn man ein solches nur in bedingter Weise, jedoch ohne genügenden Grund, erwartet, nämlich unter der Bedingung, daß es Gott gefalle, hierin läge offenbar keine so erhebliche Verletzung der Gott schuldigen Ehrfurcht. Würde bei der Versuchung Gottes zugleich das eigene Leben ohne Grund gefährdet, so käme eine schwere Sünde gegen die Selbstliebe hinzu.

Doch ist es nicht ohne weiteres als Versuchung Gottes anzusehen, wenn einer ohne genügenden Grund Leben oder Gesundheit gewissen Gefahren aussetzt, obwohl man im Volke hier von einer Versuchung Gottes spricht; vielmehr muß das Moment der vermessentlich erwarteten göttlichen Hilfe gegeben sein.

Verglichen mit dem Aberglauben erweist sich die Versuchung Gottes als die weniger schwere Sünde, da durch den Aberglauben die Gott schuldige

[21] Alph., Mor. 3, 1, 29.

Ehrfurcht in höherem Grade verletzt wird. Denn da Gottes Ehre durch den Unglauben mehr Eintrag geschieht, als durch den bloßen Zweifel, so verletzt jener die Gott geschuldete Ehrfurcht in höherem Grade, der durch sein Verhalten einen die göttliche Majestät verletzenden Irrtum bekundet, als wer nur Zweifel an den Tag legt (S. th. 2, 2, q. 97, a. 4).

336. Die Sünden gegen den Eid.

1. Der Meineid. Der Eid soll dem menschlichen Wort als letzte Garantie der Wahrheit und Aufrichtigkeit dienen, der falsche Eid vereitelt diesen Zweck und erschüttert diese Bedeutung des Eides, sofern der Meineid in der Beschwörung einer Lüge besteht; auch mit dem Zusageeid kann sich der Meineid verbinden, dies ist der Fall, sobald der Schwörende ein nicht aufrichtig gemeintes Versprechen eidlich bekräftigt. Zum Wesen des Meineids gehört also der bewußte Mangel der Wahrheit (periurium, S. th. 2, 2, q. 98, a. 1). Entscheidend bleibt die innere Überzeugung, nach dem Worte des heiligen Augustinus: Ream linguam non facit nisi rea mens,[22] des Meineides macht sich nur schuldig, wer mit Wissen, mag er sich dabei auch hinsichtlich des wirklichen Sachverhaltes täuschen, die Unwahrheit eidlich bekräftigt (S. th. 2, 2, q. 98, a. 1 ad 3). Der Meineid in diesem Sinne oder der formelle Meineid bedeutet eine Verachtung und Verunehrung Gottes, denn der falsch Schwörende bringt zum Ausdruck, entweder daß Gott die Wahrheit nicht wisse oder daß er die Unwahrheit bezeugen wolle, solche Gesinnung bekundet er durch sein Verhalten, wiewohl er vielleicht im Innersten nur denkt und hofft, Gott werde die Wahrheit nicht durch ein offenbares Zeichen an den Tag bringen (S. th. 2, 2, q. 13, a. 3 ad 2); in diesem ganzen Verhalten ist eine Mißachtung der göttlichen Majestät beschlossen, der Meineid „befleckt" oder entweiht den Namen Gottes (Lev. 19, 12), eine mit schweren göttlichen Strafen bedrohte Sünde (Sir. 23, 11 ff. Zach. 5, 3) wider die Gottesverehrung (S. th. 2, 2, q. 98, a. 2). Der Meineid ist deshalb Todsünde ex toto genere suo. Auch wer im Scherz falsch schwört, vermeidet solche Irreverenz gegen Gott keineswegs, in gewissem Sinn ist hier die Irreverenz noch größer. Wer leichtfertig falsch schwört, mit dem Bewußtsein, daß er einen Eid leistet und daß er Falsches beschwört, ist gleichfalls nicht frei von Mißachtung der göttlichen Majestät und von Todsünde. Graduelle Unterschiede in der Beurteilung sind zu statuieren je nach dem Maß der Überlegung, je nachdem der Eid eine direkte oder indirekte Beziehung auf Gott in sich schließt und je nachdem es sich um einen feierlichen Eid handelt oder nicht, denn dort pflegt die Leistung des Eides ein höheres Maß von Überlegung vorauszusetzen und die Verletzung größeres Ärgernis nach

[22] Augustinus, Sermo 180, 2.

sich zu ziehen (S. th. 2, 2, q. 98, a. 3 ad 2). Als erschwerender Umstand kommt, außer dem Ärgernis, die Verletzung der Gerechtigkeit gegenüber dem Nächsten und der Gesellschaft in Betracht. Der Meineid ist nach dem kirchlichen Recht, ebenso wie die Blasphemie, vom Ordinarius arbiträr zu bestrafen. Nach dem Strafgesetzbuch wird mit Zuchthaus bis zu zehn Jahren bestraft, wer vor Gericht wissentlich falsch schwört (§ 153).

Den anderen privatim schwören zu lassen, obwohl man weiß, daß er falsch schwören wird, ist Sünde; den, der unter solchen Umständen den andern zur Eidesleistung nötigt, nennt Augustinus einen Mörder, solche Nötigung ist also Todsünde; dagegen verhält es sich anders vor Gericht, falls der Richter entsprechend seiner amtlichen Pflicht den Eid aufzuerlegen hat (S. th. 2, 2, q. 98, a. 4).

2. Der Eidbruch. Wie der Meineid eine schwere Verletzung des zweiten Gebotes Gottes darstellt, so auch der Eidbruch. Derselben Sünde, nämlich der Verletzung des zweiten Gebotes, macht sich nach dem Catechismus Romanus schuldig, wer etwas zu tun eidlich verspricht, während er gar nicht gesonnen ist, es zu halten, oder diese Absicht zwar hatte, aber hernach nun nicht hält, was er versprach; dies gilt auch von denen, die sich Gott durch Gelübde verpflichtet haben und ihrer Verpflichtung nicht nachkommen (Cat. Rom. 3, 3, 23). Selbst wenn Zwang in Frage käme, besteht nicht ohne weiteres das Recht, sich über die eidliche Verbindlichkeit hinwegzusetzen (Nr. 326, 3). Doch ist nicht zu übersehen, was den Versprechungseid betrifft, daß sich die Zukunft nicht einfachhin vom Menschen meistern läßt, und zudem, daß der Wert des zu Leistenden einen wesentlichen Unterschied ausmachen kann (Nr. 327 f.). Teilweise Verletzung des eidlichen Versprechens ist nach Umfang und Bedeutung dieser Verletzung zu beurteilen.

3. Der ungerechte Eid besteht darin, daß man sittlich Unzulässiges beschwört, indem man entweder eine begangene oder zu begehende Sünde eidlich bekräftigt, ein solcher Eid ist selbst sündhaft ex defectu iustitiae. Die Grundsätze der sittlichen Beurteilung sind bereits dargelegt worden (Nr. 326, 2). Hätte einer geschworen, eine Sünde zu begehen, so wäre der Schwur sündhaft, und es wäre sündhaft, den Eid zu halten. Handelte es sich bei dem Eidschwur um Unterlassung des sittlich Besseren, etwa um das Versprechen, nicht in einen Orden einzutreten, so wäre der Eid gleichfalls sündhaft, weil man die Einwirkung des Heiligen Geistes auf die Seele hemmt, doch wäre es nicht sündhaft, den Eid zu halten, weil ja ein Rat in Frage steht, aber weit besser täte man, den Eid nicht zu halten. Wird der Eid infolge eines nicht vorhergesehenen Umstandes unerlaubt, so wäre es sündhaft, das eidlich Versprochene zu tun (Mark. 6, 22 ff. S. th. 2, 2, q. 89, a. 7 ad 2).

4. Das Fehlen der genügenden Überlegung beim Eid gilt, falls nur sein Inhalt dem Sittengesetz entspricht, als läßliche Sünde. Doch erscheint der defectus iudicii als Todsünde, wenn sich formelle Verachtung Gottes oder die nächste Gefahr, etwas Unrechtes oder Unwahres eidlich zu bekräftigen, damit verbände (Sir. 23, 9. S. th. 2, 2, q. 89, a. 3 ad 3), Todsünde wäre es auch, bewußt bei der Gewohnheit des Schwörens zu beharren (Nr. 326, 3).

337. Das Sakrileg.[23] Das Sakrileg oder der Gottesraub besteht in der Verletzung des öffentlich rechtlich sanktionierten Heiligen als solchen. Im weiteren Sinn kann jede Verletzung der Tugend der Religiosität als Sakrileg aufgefaßt werden, doch ist davon hier nicht die Rede, vielmehr kommen nur Sünden in Betracht, die direkt zum Beispiel gegen den heiligen oder gottgeweihten Charakter einer Person gerichtet sind (S. th. 2, 2, q. 99, a. 3 ad 3), und es kommt das Heilige nur insofern in Betracht, als es durch göttliche oder kirchliche, durch öffentlich rechtliche und autoritative Bestimmung dem göttlichen Kult geweiht ist. Wie etwas, was sich auf einen guten Zweck hinordnen läßt, den Charakter des Guten annimmt, wenn man es darauf hinordnet, so wird etwas, was auf den Kult Gottes hingeordnet wird, gleichsam göttlich, und es gebührt ihm eine Ehrfurcht, die auf Gott bezogen wird; die verunehrende Verletzung aber erscheint folgerichtig als Unrecht gegen Gott (S. th. 2, 2, q. 99, a. 1). Die Verleihung des „göttlichen" oder heiligen Charakters kann auf Christus selbst zurückgehen, wie bei den Sakramenten, oder auf die positive kirchliche Bestimmung, dort wird der Charakter des Heiligen dem Heiligen mehr ursprünglich inhärieren, hier ist vielfach die positive Festsetzung maßgebend.

Da die Sünde des Sakrilegs in ungebührlicher Behandlung des Heiligen besteht, so ergeben sich verschiedene Arten des Sakrilegs je nach dem wesentlich verschiedenen Charakter des Gott Geweihten, denn ein Sakrileg ist um so größer, je heiliger das Objekt ist, wogegen die Sünde sich richtet. Nun ist die Heiligkeit des Ortes hingeordnet auf die des Menschen, der an heiliger Stätte Gott den Kult widmet, daher unterscheidet man von dem persönlichen das örtliche Sakrileg, und von den beiden wieder das reale Sakrileg, je nachdem der Gottesraub eine Gott geweihte Person, Örtlichkeit oder Sache betrifft (S. th. 2, 2, q. 99, a. 3). Die Frage, ob es sich dabei je um die unterste Art, die species infima, handle oder ob es innerhalb der drei Arten wieder Unterarten gebe, die als solche im Bekenntnis bei der Beicht zu unterscheiden wären, ist dahin zu beantworten, daß zwei an sich verschiedene Akte, wodurch etwa gegen eine gottgeweihte Person ein Sakrileg begangen wird, nicht zwei der Art nach verschiedene Sakrilegien darstellen; vielmehr kommt nur

[23] Spelmann, Der Gottesraub, 1878.

eine graduelle Verschiedenheit innerhalb der betreffenden Art in Betracht (S. th. 2, 2, q. 99, a. 3). Wenn gleichwohl in der Beicht anzugeben ist, ob es sich etwa um Mißhandlung einer gottgeweihten Person oder um Unzucht mit einer solchen, um Gottesraub, begangen gegen die Eucharistie oder sonst eine heilige Sache, handle, so kommt dies daher, daß dort Sünden gegen verschiedene Gebote in Frage stehen, in der Sünde gegen die Eucharistie aber eine solche wider die Gott schuldige Anbetung einbegriffen ist.[24]

Das sacrilegium personale liegt vor bei Verletzung des privilegium canonis, also bei tätlicher Beleidigung von Klerikern oder Ordensleuten (realis iniuria, C. c. 119. 2343). Hieher gehört wohl auch jetzt noch die Verletzung des privilegium fori et immunitatis, soweit diese Vorrechte von der Kirche aufrecht erhalten werden (C. c. 120 f. 2341). Besonders aber gehören hieher Unzuchtssünden von und mit gottgeweihten Personen, auch entsprechende Gedankensünden (Nr. 168, 2); mit den gottgeweihten Personen sind die Kleriker der höheren Weihen sowie Personen gemeint, die durch öffentliches Gelübde der Keuschheit religiös verpflichtet sind (C. c. 132. 1308, § 1); die Kirche muß also die Weihe an Gott akzeptiert haben, die Selbstweihe genügt nicht, bei Verletzung des privaten Gelübdes durch Unzucht würde zu dieser Sünde die Verletzung der besonderen Treupflicht gegen Gott hinzukommen, aber nicht ein Sakrileg im eigentlichen Sinne.[25] Ob die Berufung der die entgegengesetzte Ansicht Vertretenden auf Thomas von Aquin (S. th. 2, 2, q. 99, a. 3 ad 3) begründet sei, ist fraglich. Was das debitum continentiae der Kleriker der höheren Weihen betrifft, so ist es der höheren Weihe nicht in wesentlicher Weise annex, sondern auf Grund kirchlichen Gesetzes (S. th. 2, 2, q. 88, a. 11); der heilige Thomas ist der Ansicht, die Verpflichtung stamme aus dem Gelübde, das dem Subdiakonat annex sei (S. th., Suppl., q. 53, a. 3), wer den betreffenden Ordo empfange, gelte als solcher, der das Gelübde der Keuschheit abgelegt. Vereinfacht wird die Schwierigkeit der Erklärung, wenn angenommen wird, daß die Kirche auch innere Akte gebieten kann (Nr. 73); warum die Kirche nicht auch solche innere Akte, wenn es mit Rücksicht auf das Seelenheil und die Gottesverehrung geboten erscheint, sollte vorschreiben können, ist nicht einzusehen. Über die Strafe für Verletzung von Zölibat und Gelübde durch Eingehung einer Ehe s. C. c. 2388.

Die zweite Gruppe von Sünden des Gottesraubs wird bezeichnet als Lokalsakrileg. Heilige Stätten sind jene, die zum göttlichen Kult oder zum Begräbnis der Gläubigen durch Konsekration oder durch Benediktion be-

[24] Alph., Mor. 3, 1, 34. 48.
[25] Vgl. Alph., Mor. 3, 1, 47.

stimmt sind (C. c. 1154). Die sündhafte Entweihung wird herbeigeführt durch mehrere von der kirchlichen Autorität genau bestimmte Handlungen, nämlich durch Mord und Selbstmord, durch ungerechtes schweres Blutvergießen, durch gottlose und schmutzige Verwendung, durch Bestattung eines Ungetauften oder eines Exkommunizierten nach deklaratorischem oder kondemnatorischem Urteil, doch ist vorausgesetzt, daß die aufgezählten Handlungen sicher festgestellt, notorisch und in der Kirche selbst, also nicht etwa im Vorraum oder in der Sakristei, erfolgt sind (C. c. 1172); die Entweihung der Kirche führt nicht auch die des Friedhofes und umgekehrt die des Friedhofes nicht auch die der Kirche herbei (C. c. 1172, § 2. Vgl. c. 1207. 2329). Daß durch eine Hinrichtung in der Kirche diese profaniert würde, versteht sich von selbst. Als Sakrileg hat wohl auch zu gelten die Verletzung des Asylrechtes der Kirchen (C. c. 1179), so daß der Verletzer sich wegen Sakrilegs strafbar machen würde (C. 2325), dasselbe gilt von der Verletzung der Immunität der Kirche durch Mißachtung der kirchlichen Exemtion von staatlicher Ingerenz. Nicht durch Notwendigkeit begründete Beschießung einer Kirche im Kriege wäre natürlich Sakrileg.

Als Realsakrileg ist anzusehen der Mißbrauch der Sakramente, also die unwürdige Spendung, Behandlung, der unwürdige Empfang der Sakramente. Das gegen das heiligste Sakrament des Altars gerichtete Sakrileg ist zugleich, wie bereits erwähnt wurde, Sünde gegen die Gott schuldige Anbetung (C. c. 2322). Schwerste Strafen sind dem angedroht, der die konsekrierten Spezies sakrilegisch verunehrt (C. c. 2320). Sakrilegisch wäre es auch, mit dem Bewußtsein eines trennenden Ehehindernisses die Ehe einzugehen, und zwar wegen Vereitelung des Sakraments. Ferner ist sakrilegisch der profanierende Gebrauch von kirchlichen Gefäßen, die wenigstens benediziert sind, und überhaupt von heiligen Gegenständen, bei denen dieselbe Voraussetzung zutrifft. Hieher gehört ferner die Benützung der Heiligen Schriften und Heiligenbilder zu schmutzigen Zwecken, würde dadurch Verachtung zum Ausdruck gebracht, so wäre Todsünde vorhanden; desgleichen gehört hieher die unwürdige Behandlung von heiligen Bildern und Reliquien. Auch durch Unterlassung könnte ein Sakrileg begangen werden, wenn das zum Gebrauch beim Meßopfer Bestimmte und Benötigte gänzlich beschmutzt wäre.[26] Ferner hat als sakrilegisch zu gelten der Mißbrauch der Schriftworte etwa zur Begründung der Häresie oder in obszönem Sinne. Desgleichen erscheint als Realsakrileg der Diebstahl einer heiligen oder der Kirche zur Obhut anvertrauten Sache, die Säkularisation, die Klosteraufhebung seitens Unberechtigter, die Plünderung frommer Stiftungen (vgl. C. c. 2345 ff.); die ungerechte heimliche

[26] Alph., Mor. 3, 1, 48.

Wegnahme von Geld, das der Obhut der Kirche anvertraut wurde, kann jedoch auch als Lokalsakrileg betrachtet werden. Nicht jeder Diebstahl in der Kirche hat als sakrilegisch zu gelten, sondern nur die Entwendung von Dingen, die irgendwie in Beziehung zur Kirche stehen, mindestens müssen sie der Obhut der Kirche unterstellt worden sein. Nicht sakrilegisch ist die Wegnahme von Privatbesitz der Kleriker, ebenso nicht die Wegnahme von Mitteln der Kirche, die nicht für den göttlichen Kult bestimmt waren, die nicht zum Bau oder zum Schmuck eines Gotteshauses oder zum Unterhalt des Priesters als solchen etwa von den Gläubigen aufgebracht worden sind. Die Begehung einer schweren Sünde an kirchlichen Festen ist ein erschwerender Umstand, jedoch an sich kein Sakrileg, doch könnten Handlungen öffentlicher Art, die in schroffem Gegensatz zum Beispiel zur Trauer des Karfreitags stehen, den sakrilegischen Charakter annehmen.

Das Sakrileg ist als schwer sündhaft zu betrachten, sobald es sich um Wichtiges handelt und bewußte Irreverenz gegen Gott vorliegt, dies ergibt sich ohne weiteres aus der kirchlichen Gesetzgebung, aus der strengen Beurteilung in der Heiligen Schrift (Matth. 21, 13) sowie daraus, daß das Sakrileg im Gegensatz steht zur Pflicht der Religiosität (S. th. 2, 2, q. 99, a. 2). Die Sünde des Sakrilegs läßt jedoch, falls verächtliche Gesinnung ausgeschlossen ist, die Milderung der parvitas materiae zu.

Was die Berührung des Heiligen durch Laien und den profanen Gebrauch heiliger Gewänder betrifft, so ist das Nähere durch kirchliches Gesetz bestimmt, C. c. 1306 und c. 1296, § 1 (vgl. c. 1305 und Nr. 204, 1). Bei vernünftigem Grund darf der Laie etwa den Kelch berühren, so der Künstler, der daran eine Reparatur vorzunehmen hat. Ohne Notwendigkeit Gefäße mit den konsekrierten Spezies in die Hand zu nehmen, wäre für Laien schwere Sünde. Wird das Metall eines Kelches umgeschmolzen, so steht anderweitiger Verwendung nichts im Wege. Ist eine Kirche nicht mehr zu Kultzwecken zu verwenden und gibt es keine Möglichkeit, sie wieder herzustellen, so kann der Ordinarius die Verwendung zu profanen Zwecken nicht schmutziger Art gestatten (C. c. 1187); das Material einer abgebrochenen Kirche könnte veräußert werden; nicht aber sollten priesterliche Paramente zu profanem Gebrauch verändert und verwendet werden.[27]

338. Die Simonie.[28]

Man hat zu unterscheiden die Simonie göttlichen und die kirchlichen Rechtes. Die Simonie göttlichen Rechtes besteht in dem bewußten Streben (studiosa voluntas), ein seiner Natur nach geistliches Gut, wie Sakramente, Ab-

[27] Alph., Mor. 3, 1, 41.

[28] Leinz, Die Simonie, 1902.

lässe, kirchliche Jurisdiktion und andere geistliche Güter oder ein damit unzertrennlich verbundenes zeitliches Gut, wie kirchliche Benefizien, für irdischen Preis zu kaufen oder zu verkaufen; denselben simonistischen Charakter trägt das bewußte Bestreben, ein geistliches Gut zum Teilobjekt eines solchen Kaufvertrages zu machen, zum Beispiel Veranschlagung und Berücksichtigung der Weihe bei Verkauf des konsekrierten Kelches (C. c. 727, § 1). Die Simonie kirchlichen Rechtes liegt vor, wenn man zeitliche Güter, verbunden mit einem geistlichen Gute gegen solche derselben Art, geistliche Güter gegen geistliche oder auch, im Widerspruch mit dem kirchlichen Verbot, das die Gefahr der Irreverenz gegen geistliche Güter zum Motiv hat, zeitliche Güter gegen zeitliche vertauscht (C. c. 727, § 2).

Die Simonie wird umschrieben als „studiosa voluntas", als geflissentliches Bestreben, dabei wird vorausgesetzt, daß es sich um den Entschluß handelt, die Mittel zum verwerflichen Ziel anzuwenden, also mindestens um die Intention, in verschleierter oder offener Weise durch onerosen Vertrag sich zu simonistischem Akt zu verpflichten (simonia mentalis, S. th. 2, 2, q. 100, a. 2 ad 4. a. 3. a. 6 ad 6).[29] Es bedarf also zur Begehung der Sünde nicht des wirklichen Abschlusses des simonistischen Vertrages (vgl. Apg. 8, 18 ff.). In Betracht kommt jede Übereinkunft, wenngleich sie nicht in die Tat umgesetzt wurde, auch die stillschweigende, wobei die simonistische Absicht nicht ausdrücklich zutage tritt, sondern aus den Umständen erschlossen wird (C. c. 728). Die Begriffe Kauf und Verkauf, Tausch usw., desgleichen der Begriff des Preises, des in Geld ausgedrückten Wertes, sind im weiteren Sinne zu nehmen; unter Preis ist jeder Vorteil zu verstehn, auch wenn er kein Äquivalent darstellt, und unter der Veräußerung jede Hingabe gegen eine Leistung, die in Geld abgeschätzt werden kann. Dazu gehört auch das munus ab obsequio, die Dienstleistung, und das munus a lingua, Lob und Empfehlung, nicht nur das munus a manu, der äußere Vermögenswert, Geld und Geldeswert, so bereits Gregor der Große.

Das geistliche Gut ist ein solches, das an sich oder seiner Ursache oder Wirkung nach auf das Seelenheil hingeordnet ist, das erste ist bei der Gnade, das zweite bei den Sakramenten, Sakramentalien, beim Gebete, das dritte bei der kirchlichen Jurisdiktion, Konsekration, Benediktion der Fall. Nicht hieher gehört die Lehre der theologischen Wissenschaft (S. th. 2, 2, q. 100, a. 3 ad 3), anders ist zu urteilen hinsichtlich der Vorbereitung etwa unmittelbar auf den Empfang eines Sakramentes. Annex kann ein zeitliches Gut dem geistlichen in mehrfacher Weise sein, nämlich antecedenter, consequenter und concomi-

[29] Denz. n. 1195 f. Diese Intention könnte sich auch einschleichen, wenn man für eine geistliche Wohltat oder in der Hoffnung auf eine solche ein Geschenk macht.

tanter. Im ersten Fall geht die Existenz des zeitlichen Gutes dem geistlichen Gute voraus, jenes existiert seiner Natur nach zuvor schon, so beim konsekrierten Kelch; im zweiten Falle folgt das Temporale dem geistlichen Gute, das Temporale hat in dem geistlichen Gute den Grund, so wird das Benefizium gegeben wegen des Amtes, beneficium datur propter officium; in dem dritten Fall bestehen geistliches und zeitliches Gut gleichzeitig, man denke an die mit der Sakramentsspendung verbundene Mühewaltung.

Nicht verwehrt ist es nach dem kirchlichen Rechte, eine res temporalis annexa spirituali antecedenter, wie zum Beispiel einen konsekrierten Kelch, zu veräußern, jedoch besteht die Voraussetzung, daß der Preis nicht mit Rücksicht auf die res spiritualis gesteigert werde (C. c. 730; vgl. c. 1470, § 1, 6. S. th. 2, 2, q. 100, a. 4). Was die res temporales annexae concomitanter betrifft, so ist einleuchtend, daß für die mit der Sakramentspendung unzertrennlich verbundene Mühewaltung keine besondere Vergütung gefordert werden darf; handelt es sich aber nicht um die innerlich und wesentlich damit verbundene Mühe, sondern um akzidentelle Umstände, wodurch die aus freien Stücken zu übernehmende, eine Vergütung nicht ausschließende geistliche Verrichtung besonders erschwert wird, so ist nicht einzusehen, weshalb hiefür nicht eine billige Vergütung beansprucht werden dürfte,[30] so für Zelebrieren an entferntem Ort, zu außerordentlich später Zeit und in ähnlichen Fällen, dagegen darf für Messen, die an einem privilegierten Altar zu zelebrieren sind, unter dem Vorwande, daß ein Privileg in Frage komme, kein höheres Almosen gefordert werden (C. c. 918).

Das Verbot der Simonie kirchlichen Rechtes genauer zu umschreiben, ist Aufgabe der positiven kirchlichen Gesetzgebung. Vgl. C. c. 1441. 1486 ff.

Keine Simonie liegt vor, wenn das zeitliche Gut nicht als Entgelt für das geistliche Gut, sondern aus Anlaß der geistlichen Funktion auf Grund gerechten Titels gegeben wird, der von den kirchlichen Gesetzen oder von der rechtmäßigen Gewohnheit anerkannt ist (C. c. 730); ein Sachverhalt, wie er besonders auf die Meßstipendien, desgleichen auf Stolgebühren, Taxen und Oblationen zutrifft.

Die Meßstipendien sind auf die Oblationen zurückzuführen, die zur Opferfeier von den Gläubigen für Verstorbene, für sich und für Abwesende dargebracht wurden, doch dient der Hinweis auf die Entstehung der Meßstipendien aus den Opferoblationen mehr dem Zweck, die Meßstipendien als legitimer Gewohnheit entsprechend darzutun, grundsätzlich gerechtfertigt sind sie deswegen noch nicht ohne weiteres, zumal in ihrer nunmehrigen Form. Auszugehen ist vielmehr von dem Grundsatz, den der Herr selbst aufgestellt:

[30] Alph., Mor. 3, 1, 55.

„Wert ist der Arbeiter seines Unterhaltes" (Matth. 10, 10); in demselben Sinne macht der heilige Paulus geltend: „Wer dient je als Soldat auf eigene Löhnung?" Da es also billig und recht ist, daß der am Altar Dienende vom Altare lebe (I Kor. 9, 7 ff.), hat die Kirche diese Idee im Sinne des Herrn und mit seiner Ermächtigung angewandt und angeordnet, daß jeder Priester in Gestalt der Meßstipendien einen Teil des Unterhaltes, worauf er seitens der Kirche und der Gläubigen Anspruch hat, empfangen dürfe (C. c. 824, § 1; vgl. c. 730); wie Thomas von Aquin bestimmt und klar geltend macht, handelt es sich also im letzten Grunde um ein sustentationis stipendium (quasi stipendium suae sustentationis, S. th. 2, 2, q. 100, a. 2 ad 2 und a. 3 ad 2). Es ist demgemäß auch erlaubt, de tali stipendio pacisci,[31] ein synallagmatischer, beide Teile verpflichtender Vertrag des Inhaltes: do ut facias. Daß es der Gerechtigkeit entspricht, die wesentlichen Bedingungen des Übereinkommens zu erfüllen, versteht sich danach von selbst, daß es sich um eine schwer verbindliche Pflicht der Erfüllung für den Priester handelt, ergibt sich aus der Heiligkeit der übernommenen Verbindlichkeit und aus der den Priester deshalb streng verpflichtenden Intention der Kirche. Würde der Priester entgegen C. c. 824, § 2 ein weiteres Stipendium für eine Binationsmesse annehmen, so würde er sich durch Simonie versündigen, sofern hier die Kirche von ihrer Befugnis, dem Priester anläßlich gewisser geistlicher Funktionen ein stipendium sustentationis zuzugestehen, keinen Gebrauch gemacht hat. Da der Priester als solcher das Stipendium nach der Intention der Kirche erhält, so kommt der Gesichtspunkt der vorhandenen oder fehlenden Bedürftigkeit auf seiten des Priesters nicht in Betracht. Der Einwand, Christus gebiete, das unentgeltlich Empfangene auch unentgeltlich zu geben (Matth. 10, 8), vermag die Berechtigung der Meßstipendien nicht in Frage zu stellen, denn damit ist nur verwehrt, die geistlichen Gaben zu verkaufen, nicht aber, den Unterhalt für die Mühewaltung anzunehmen (Luk. 10, 7). Die frommen Stiftungen von Jahrtagsmessen und anderen sind analog den Meßstipendien, was die Frage des entgeltlichen Charakters betrifft, zu würdigen. Analog wie die Sitte der Meßstipendien ist auch die der Oblationen zu beurteilen. Die Taxen werden unter verschiedenen Titeln auferlegt,[32] soweit von der Kirche anerkannte Gründe in Frage kommen, kann die grundsätzliche Berechtigung nicht zweifelhaft sein.

Für den Eintritt ins Kloster darf nichts als Entgelt gefordert werden; ist das Kloster arm, so darf für den Unterhalt der Aufzunehmenden etwas genommen werden, wenn die Mittel, die vorhanden sind, nicht hinreichen; auch

[31] Alph., Mor. 3, 1, 55.
[32] Alph., Mor. 3, 1, 96.

wäre es erlaubt, durch reiches Almosen aus lauterem und frommem Motiv auf die leichtere Aufnahme ins Kloster hinzuwirken (S. th. 2, 2, q. 100, a. 3 ad 4). Solche, die den Armen Almosen geben, damit diese für sie beten, tun das nicht, um das Gebet zu erkaufen, sondern sie wollen durch das Geschenk die Armen bestimmen, daß sie aus Dankbarkeit und christlicher Liebe für sie beten (S. th. 2, 2, q. 100, a. 3 ad 2). Keine Simonie ist es, ungerechte Einwirkung von seiten eines anderen bei der Bewerbung um ein geistliches Amt mit Geld unwirksam zu machen, anders, wenn man den Verleiher des Amtes positiv beeinflussen wollte.

Wie streng die Kirche simonistische Handlungen verpönt, zeigen die Strafen für Simonie (C. c. 729. 2327. 2371. 2392); die Handlung selbst ist null und nichtig (C. c. 1465, § 2); dazu kommt die teils naturrechtlich teils positiv kirchenrechtlich begründete Pflicht der Rückerstattung (C. c. 729). Was diese Pflicht der Zurückgabe betrifft, so macht Thomas von Aquin geltend, daß man nicht erlaubterweise behalten kann, was man gegen den Willen des Herrn und Eigentümers erworben, wer vom Verwalter des Herrn wider dessen Willen und Anordnung etwas erhalten, könnte es nicht erlaubterweise besitzen. Der höchste Herr aber, dessen Verwalter die kirchlichen Vorsteher sind, hat angeordnet, daß sie die ihnen unentgeltlich mitgeteilten Gaben unentgeltlich ausspenden (Matth. 10, 8); daher kann, wer geistliche Güter simonistisch erworben, sie nicht in erlaubter Weise behalten (S. th. 2, 2, q. 100, a. 6).

Die Sündhaftigkeit der Simonie ergibt sich nach dem heiligen Thomas daraus, daß ein geistliches von Gott oder der Kirche auf das übernatürliche Heil hingeordnete Gut nicht Gegenstand der Veräußerung und des Handels sein kann und darf, weil Zeitliches und Geistliches gar nicht verglichen werden könne, es gibt kein Äquivalent für das geistliche Gut, in solcher Gleichsetzung liegt eine Geringschätzung des Geistlichen, dies der tiefste Grund der Sündhaftigkeit und Verwerflichkeit der simonistischen Handlung (Spr. 3, 15. Apg. 8, 20). Ferner ist der kirchliche Vorsteher ja gar nicht der Herr, sondern nur der Verwalter des geistlichen Gutes (I Kor. 4, 1). Überdies widerspricht der Verkauf des geistlichen Gutes der göttlichen Norm: Gratis accepistis, gratis date (Matth. 10, 8). Ihrem Wesen nach erscheint so die Simonie als Irreverenz gegen Gott und das Göttliche, als Sünde der Irreligiosität (S. th. 2, 2, q. 100, a. 1). Man kann die Simonie geradezu auffassen als reales Sakrileg. Sie ist, wie aus dem Dargelegten hervorgeht, verboten teils naturrechtlich, teils positiv rechtlich, und zwar kommt in dieser Hinsicht nicht nur das kirchliche, sondern auch das göttliche Gesetz in Betracht. Die Bedeutung des Verbotes erhellt schon aus den schlimmen Folgen der

Simonie für Kirche und kirchliches Leben, die Simonie ist für die Kirche dasselbe, was für den Staat die Käuflichkeit der Ämter und die Bestechlichkeit der Beamten.[33] Läßt die Simonie, verboten durch das natürlich göttliche Recht die Entschuldigung der parvitas materiae nicht zu, so verhält es sich anders bei jener des positiv kirchlichen Rechtes, hier wird ja nicht ein zeitliches Gut dem geistlichen gleichgesetzt, die kirchlichen Bestimmungen betreffen vielmehr Fälle, die im natürlich göttlichen Recht nicht einbegriffen sind. Gleichwohl werden beiderlei Verfehlungen als solche gleicher Art betrachtet, weil dasselbe Motiv für die Verbote maßgebend ist, dies ist auch deshalb begründet, weil schwere Verletzung des kirchlichen Verbotes die nächste Gefahr der Simonie göttlichen Rechtes in sich birgt. Immerhin ist bei Verletzung des kirchlichen Gebotes die Entschuldigung der parvitas materiae nicht ausgeschlossen, weil es sich in einzelnen Fällen nur um einen entfernten Schein von Simonie und geringe Gefahr der eigentlichen Simonie handeln kann. Wenngleich dieselbe Entschuldigung bei Verstößen gegen das göttliche Verbot der Simonie nicht geltend zu machen ist, so besteht doch, wenn es sich um einen geringfügigen Wert handelt, im Zweifel die Vermutung, daß simonistische Absicht ferngelegen.

C. Die gemeinsame Gottesverehrung.

§ 85. Sonn- und Festtagsfeier.[1]

339. Charakter und Sinn des Gebotes.

Die geschichtliche Entwicklung der christlichen Sitte darzulegen, ist Aufgabe der Kirchengeschichte. Seit dem Beginn des vierten Jahrhunderts schärfen die Synoden die zuvor schon bestehende Pflicht ein, am Tag des Herrn (Offb. 1, 10) der Opferfeier anzuwohnen. Nach Anerkennung der Kirche hat Kaiser Konstantin der Große die Frage der Arbeitsruhe durch ein Gesetz 321 geregelt, das von der Kirche rezipiert wurde; im sechsten Jahrhundert werden bereits die knechtlichen Arbeiten aufgezählt, die am Sonntag verwehrt sein sollten.

Das Gebot, das die Heiligung des Sonntags anordnet, enthält ein naturrechtliches Element; nach dem natürlichen Sittengesetz erscheint es als einleuchtende Forderung, daß Gott und seiner besonderen Verehrung immer wieder eine gewisse Zeit ausschließlich gewidmet werde (S. th. 2, 2, q. 122, a. 4 ad 1). Dazu kommt, daß die leibliche Natur des Menschen zur äußeren, die soziale Veranlagung zur gemeinsamen Gottesverehrung hinleitet. Die

[33] Linsenmann, Lehrbuch, S. 338.

[1] Kellner, Heortologie, 3. Aufl., 1911.

nähere Bestimmung steht der kirchlichen Autorität zu, deren Eingreifen um so notwendiger ist, weil sonst die Arbeit des praktischen Lebens den Kult Gottes und die damit verbundene seelische Aufrichtung oft genug nicht zu ihrem Rechte kommen ließe (Cat. Rom. 3, 4, 1). Die Kirche hat, dem alttestamentlichen Beispiel folgend, einen Tag der Woche als zu heiligenden Tag festgesetzt; im Unterschied von dem alttestamentlichen Kultgesetz hat jedoch die Kirche statt des Sabbats den Sonntag als wöchentlichen Feiertag bestimmt, und wieder im Unterschied vom Alten Testament stellt die Kirche die Heiligung des Tages seinem Zweck, als Ruhetag zu dienen, als das Primäre voran. Für die Wahl des Sabbates war das Vorbild der Schöpfungswoche maßgebend gewesen, für die Wahl des Sonntags wurde für die Kirche die Erinnerung an die Auferstehung des Herrn am ersten Tag der Woche bestimmend, zudem sollte dieser Tag dem Gedächtnis der Geistessendung, der Neuschöpfung des Menschen und der Begründung des Reiches der Gnade gewidmet sein.[2] Wohl schon durch die Apostel wurde der Sonntag als Tag des Herrn (Offb. 1, 10) zum Tag der besonderen Gottesverehrung erwählt.

Die hohen sittlichen und religiösen Ideen des Sabbatgebotes wirken trotz Abschaffung des alttestamentlichen Zeremonialgesetzes im kirchlichen Sonntagsgebot weiter. In den Vordergrund gestellt ist nunmehr die positive Heiligung des Sonntages, gefordert wird jener äußere Kult, der von unserer Seite Gott geschuldet wird (Cat. Rom. 3, 4, 1), es soll zum Ausdruck gebracht werden, daß Gott Ziel unseres gesamten Tuns und Lassens und daß alles Arbeiten und Mühen vergebens und eitel ist, wenn Gott seinen Segen nicht gibt (I Kor. 3, 7. Ps. 126, 1). Zugleich soll der Sonntag Tag der Ruhe sein, zumal für die schwer Arbeitenden, die wissen sollen, daß auch sie Menschen mit höherer Bestimmung sind (vgl. Deut. 5, 14). Daher ist der wahre und eigentliche Sinn des Kirchengebotes, das die Sonntagsfeier regelt, darin zu erblicken, daß der Mensch nach Leib und Seele sich bemühe, Gott durch religiösen Dienst zu ehren, indem er zur festgesetzten Zeit zugleich Geschäfte und körperliche Arbeiten ruhen läßt (Cat. Rom. 3, 4, 11).

Außerdem hat die Kirche noch andere Tage, die Festtage, für den besonderen göttlichen Kult bestimmt (C. c. 1247), damit wir das Gedächtnis der Wohltaten Gottes religiös begehen. Darunter ragen hervor die Feste, die wegen der Geheimnisse unserer Erlösung gefeiert werden, dann die Festtage zu Ehren der heiligsten Jungfrau, der Apostel, der Martyrer und der anderen Heiligen, in deren Sieg Gottes Güte und Macht gefeiert wird, zugleich erweisen die Gläubigen ihnen die schuldige Ehre und werden zu deren Nachahmung angespornt (Cat. Rom. 3, 4, 19).

[2] Leo I., Ep. ad Diosc.

340. Inhalt des kirchlichen Gebotes. An den Sonntagen und den kirchlich gebotenen Feiertagen ist die Messe zu hören, und man hat sich knechtlicher Arbeiten zu enthalten, desgleichen sind ausdrücklich verboten gerichtliche Akte, ferner, abgesehen von rechtmäßigen Gewohnheiten oder besonderen Indulten, öffentliche Handelsgeschäfte, Messen und Märkte (C. c. 1248). Dem Gebote, die heilige Messe zu hören, genügt man, wenn man ihr anwohnt, in welchem katholischen Ritus sie gefeiert werden mag, unter freiem Himmel oder in irgend einer Kirche oder in einem öffentlichen oder halböffentlichen Oratorium und in privaten Friedhofkapellen, nicht aber in anderen privaten Oratorien, ausgenommen den Fall eines durch den Apostolischen Stuhl erteilten Privilegs (C. c. 1249).

1. Was das Anhören der heiligen Messe betrifft, so ist die persönliche Gegenwart während der ganzen Meßfeier, die liturgisch als Ganzes gilt, erforderlich, also bis zum Segen einschließlich, doch ist es als Irreverenz zu erachten, wenn man ohne Grund vor dem letzten Evangelium weggeht. Erforderlich ist die persönliche Gegenwart in der Weise, daß man den Hauptmomenten der Meßfeier zu folgen vermag, praesentia corporalis moralis et continua. Ferner ist gefordert, mindestens die virtuelle Intention, Gott zu verehren, und die äußere Aufmerksamkeit (Nr. 308, 2). Der dem Meßopfer Anwohnende darf sich mit nichts anderem beschäftigen, was seine Aufmerksamkeit völlig in Anspruch nimmt, er muß wenigstens virtuell und in confuso aufmerken auf die heilige Handlung, so daß irgendwelche innere Aufmerksamkeit auf das, was geschieht, vorhanden ist; die Ansicht, daß der Vorschrift der Kirche durch lediglich „äußere" Attention genügt wird, wobei nämlich äußere, mit dem Anhören unvereinbare Beschäftigung ausgeschlossen ist, nennt Alphons von Liguori hinreichend probabel, mit Rücksicht auf eine Reihe von Autoritäten und im Hinblick auf die Skrupel, die sich mit der andern Überzeugung leicht verbinden.[3] Die Bezeichnung der erforderlichen Aufmerksamkeit als „äußerer" ist relativ gemeint, sie heißt so im Unterschied von der „inneren", die auf den Ritus oder auf dessen Sinn oder auf Gott und Göttliches sich richtet. Um der kirchlichen Verpflichtung zu genügen, bedarf es sodann mindestens der virtuellen Intention, Gott zu verehren, nicht erfordert ist Gebet im eigentlichen Sinne. Würden Gläubige während der Hauptteile der Messe beichten, so würden sie, abgesehen etwa von solchen, die sonst nicht zum Beichten kommen könnten, der Sonntagspflicht nicht genügen, außer es wäre ihnen eine Aufmerksamkeit saltem in confuso möglich; dagegen dürfte man das Gewissen erforschen, ein geistliches Buch, jedoch nicht erzählender Art, lesen, ebenso genügen der Sonntagspflicht

[3] Alph., Mor. 3, 3, 313.

Mesner und Gehilfen, die das Opfer einsammeln, weil hier Aufmerksamkeit in confuso nicht ausgeschlossen ist, natürlich gilt dasselbe ohne weiteres für jene, die irgendwie bei der Meßfeier mitzuwirken haben. Wer im Halbschlaf einigermaßen noch auf die heilige Handlung achtet, muß nicht eine zweite Messe hören, desgleichen nicht, wer infolge Müdigkeit auch in der zweiten Messe den Schlaf nicht unterdrücken könnte (Nr. 80). Nicht erfüllt wird die Sonntagspflicht von solchen, die während der Hauptteile sich unterhalten, schlafen, ein nichtgeistliches Buch lesen.[4] Anzustreben ist die geistige Mitfeier des heiligen Meßopfers.

Darüber hinaus soll der Besuch des Gottesdienstes an Sonn- und Feiertagen den Gläubigen Gelegenheit bieten, ihre Religionskenntnisse zu erweitern und zu vertiefen. Freilich ist das Anhören der Predigt jetzt nicht mehr, wie noch zur Zeit des Mittelalters, positiv von der Kirche vorgeschrieben, gleichwohl besteht zweifellos für manche, abgesehen vom Mangel der absolut notwendigen Glaubenskenntnisse, wobei ebenfalls eine strenge Pflicht der Ergänzung des religiösen Wissens bestünde, unter bestimmten Voraussetzungen eine strenge Pflicht, die Predigt zu hören, sonst erscheint es geraten, sie zu hören. Besonders in unserer Zeit gibt es Verhältnisse, die für den Glauben die größte Gefahr in sich bergen, wenn die unter solchen Verhältnissen Lebenden nicht hinreichende religiöse Kenntnisse besitzen. Im übrigen gilt die Mahnung des Catechismus Romanus, die Gläubigen sollen aufmerksam und eifrig die Predigt hören, nichts, so wird hinzugefügt, sei unerträglicher und unwürdiger, als Christi Wort zu verachten oder mit Nachlässigkeit zu hören (Cat. Rom. 3, 4, 25). Zudem sollen Sonn- und Feiertage benützt werden zu Werken der Frömmigkeit, zum Sakramentsempfang und zur Übung jener religio munda et immaculata, von der der Apostel Jakobus spricht (Jak. 1, 27. Cat. Rom. 3, 4, 10. 25).

2. Die negative Seite des Sonntagsgebotes besteht in dem Verbot der knechtlichen Arbeiten. „In derselben Quelle, worin der Mensch sein Herz und seinen Geist erfrischt, erneuert er auch seine physischen Kräfte."[5] Zu dem Zwecke enthält man sich am Sonntag knechtlicher Werke, um frei zu sein für Werke im Dienste Gottes (S. th. 2, 2, q. 122, a. 4 ad 3). Das Ziel des Sonntagsgebotes ist also die Heiligung des Tages, Mittel und Voraussetzung ist die Enthaltung von knechtlichen Arbeiten.

Ursprünglich verstand man unter den opera servilia die von Sklaven verrichteten Arbeiten, auch der Sklave, und er vor allem, sollte der Wohltat der Sonntagsruhe teilhaftig werden, erst später hat die Theorie das Wesen der

[4] Alph., Mor. 3, 3, 314 ff.

[5] Périn, Über den Reichtum I, S. 184.

opera servilia genauer zu bestimmen gesucht. Man unterscheidet die knechtlichen Arbeiten, die ehedem Sklaven und Freien gemeinsamen Arbeiten, opera communia, und die diesen eigentümlichen Beschäftigungen, opera liberalia. Nach der Theorie nun erscheinen als knechtliche Arbeiten jene, die den Menschen zur Sicherung des Lebensunterhaltes seit dem Sündenfall in den Dienst der Erde zwingen. Zu denken ist daher bei diesen knechtlichen Arbeiten an die vorwiegend körperlichen Beschäftigungen wie die Arbeiten in Fabrik, Feld und Garten. Eben die auf das Materielle gerichteten mechanischen Verrichtungen sind es, die am meisten geeignet erscheinen, den Sinn von dem Ziel des Sonntagsgebotes, von der Gottesverehrung, abzulenken (Cat. Rom. 3, 4, 21), keineswegs soll durch das Verbot zum Ausdruck gebracht werden, als weisen diese Arbeiten etwas Schimpfliches oder Verwerfliches auf. Andere Beschäftigungen sind geistiger Art, sie gehen von der Seele aus und dienen der Ausbildung, der Kultur der Seele, die opera liberalia. In der Mitte stehen die opera communia wie Reisen, Jagen, Spiel, Sport, damit ist immerhin die Richtung der Seele auf das Höhere nicht unvereinbar.

Als knechtliche Arbeiten sind, um auf das einzelne noch näher einzugehen, die manuellen Arbeiten in Haus, Landwirtschaft, Industrie, Handwerk, Verkehrsgewerbe anzusehen. Im Zweifel kommt außer der Natur der betreffenden Arbeit die Auffassung der Theologen und die allgemeine Anschauung in Betracht, nicht aber die Frage, ob Entgelt genommen wird oder nicht, denn hier entscheidet nicht der Zweck des Handelnden, sondern der objektive Charakter der Beschäftigung nebst den erwähnten Auffassungen, ebenso ist nicht entscheidend der Gesichtspunkt des Ermüdenden der Arbeit oder das Fehlen besonderer Anstrengung. Umgekehrt hört das opus liberale nicht auf, ein solches zu sein, wenn Entgelt genommen würde oder die Beschäftigung anstrengend wäre. Falls die Arbeit im wesentlichen von den Kräften der Natur geleistet wird und nur eine leichte Beihilfe erforderlich ist, so sind solche Beschäftigungen wohl als erlaubt anzusehen. Wenn Jagd oder Fischfang als nicht zu den knechtlichen Arbeiten gehörige Beschäftigungen betrachtet werden, so ist vorausgesetzt, daß sie nur aus Liebhaberei, nicht berufsmäßig betrieben werden. Keine knechtliche Arbeit sind Ausübung der Heilkunst, Studium, Maschinenschreiben, Sticken, Malen und Zeichnen. Bildhauerei und Bildschnitzerei gelten wegen der erforderlichen körperlichen Arbeit, abgesehen von der Vollendung des Kunstwerkes, als knechtliche Arbeiten.[6] Vom Druckereigewerbe wird das Schriftsetzen als nicht knechtliche Arbeit angesehen.[7]

[6] Alph., Mor. 3, 3, 281. [7] Alph., Mor. 3, 3, 282.

Verboten sind an Sonn- und Feiertagen und, soweit das kirchliche Forum in Betracht kommt, an den drei letzten Tagen der Karwoche, Gerichtsverhandlungen (C. c. 1639, § 1); der Grund ist einleuchtend, es soll der Sonntag ein Tag des Friedens und heiliger Ruhe sein.[8] Es ist erlaubt, an den Sonn- und Feiertagen die Parteien zu zitieren, Zeugen zu vereidigen und zu vernehmen, ein Urteil zu fällen oder zu vollstrecken.[9] Verboten sind dagegen die öffentlichen Gerichtsverhandlungen und was dazu gehört, außer Notwendigkeit, christliche Liebe oder die Sorge für das Gemeinwohl entschuldige. Aber einfache gerichtliche Handlungen, die den gerichtlichen Apparat nicht voraussetzen, wie Verhängung der Exkommunikation, oder Gnadenakte, wie Dispensation, sind erlaubt, desgleichen sind private Befragung des Anwaltes und ähnliche Akte nicht verboten. Als schwer sündhaft hätte eine ohne Not anberaumte öffentliche Gerichtsverhandlung zu gelten, nicht aber schon die Vernehmung einiger Zeugen, entscheidend ist die Qualität der Handlung; ähnlich bei Kaufgeschäften.

Ferner sind verboten Märkte, öffentliche Versteigerungen, Kauf und Verkauf in den Warenläden. Indessen wird nach allgemeiner Gewohnheit nicht unerlaubt sein der Verkauf von Waren mit festbestimmtem Preis, wobei geringe körperliche Mühe und Anstrengung erforderlich ist. Jedoch ist die Zeit des Gottesdienstes auszunehmen. Schwer sündhaft wäre ein Kaufgeschäft von Bedeutung, rechtsförmlich abgeschlossen.[10]

Entschuldigende Gründe, die von der Beachtung des Kirchengebotes betreffend die verbotenen Arbeiten am Sonntag befreien, sind Gewohnheit und Dispensation sowie die Rücksicht auf Gottesverehrung, Nächstenliebe, Gemeinwohl und Notwendigkeit. Die Notwendigkeit untersteht dem Gesetze nicht; es kann sich dabei um die eigene Person oder die des andern handeln, um Notwendigkeit hinsichtlich der Seele oder des Leibes. Hieher gehören unvermeidliche oder keinen Aufschub duldende Arbeiten in Haus und Beruf, Arbeiten von Armen, die sich sonst das Notwendige nicht erwerben können, Arbeiten in Berufszweigen, erforderlich im öffentlichen Interesse. Dienstboten, die öfters genötigt werden, verbotene Arbeit im Dienst ihrer Herrschaft zu verrichten, haben die Pflicht, sich nach einer anderen Stelle umzusehen. Einen Entschuldigungsgrund kann ferner die Gewohnheit bilden, so hinsichtlich der Märkte (C. c. 1248); auch der Betrieb des Barbiergeschäftes gilt aus diesem Grunde an Sonn- und Feiertagen für erlaubt, mit Recht, denn die unmittelbare Sorge für den Leib fällt nicht unter das

[8] Alph., Mor. 3, 3, 284.

[9] An sich sind die opera forensia keine knechtlichen Arbeiten.

[10] Alph., Mor. 3, 3, 286. 307.

Verbot. Da das Sonntagsgebot die Gottesverehrung bezweckt, so erscheinen Arbeiten, die eben die Gottesverehrung unmittelbar betreffen und die weder zuvor noch hernach sich besorgen lassen, als erlaubt, wie Errichtung von Altären und Schmückung der Kirche; grundloses Verschieben der Reinigung der Kirche auf den Sonntag wäre sündhaft, jedoch keine schwere Sünde, weil eine in Beziehung zur Gottesverehrung stehende Arbeit in Frage kommt.[11] Für eine arme Kirche zum Beispiel Paramente an Sonn- und Feiertagen anzufertigen, ist erlaubt, handelt es sich jedoch um Arbeiten mit öffentlichem Charakter, etwa an der zu erbauenden Kirche einer armen Gemeinde, so sollte Dispensation eingeholt werden. Für Arme, die in großer Not sich befinden, dürfte man, falls schweres Ärgernis ausgeschlossen ist, knechtliche Arbeiten verrichten, für Arme in gewöhnlicher Not sodann wäre es erlaubt, zum Beispiel Kleider zu verfertigen, doch muß solche Arbeit ein Werk der Caritas bleiben, es darf den Armen kein Entgelt dafür abverlangt werden. Daß die zur Krankenpflege gehörigen Arbeiten vorgenommen werden dürfen, versteht sich nach christlicher Auffassung von selbst (vgl. Luk. 14, 1 ff. Joh. 7, 22 f.). Desgleichen sind an Sonn- und Feiertagen knechtliche Arbeiten erlaubt zugunsten des Gemeinwohles, im Interesse des allgemeinen Nutzens, zur Vorbereitung und Ermöglichung einer Siegesfeier und aus ähnlichen Gründen, denn solche Feiern dürfen als moralisch notwendig für den Staat angesehen werden.[12] Was den privaten Schaden oder Nutzen betrifft, so entschuldigt jedenfalls die Gefahr eines sonst eintretenden großen Verlustes (Nr. 68, 2), folgerichtig aber auch die zu erwartende Schädigung durch einen entgehenden großen Gewinn, denn die auf ihre Arbeit Angewiesenen halten den Verlust eines großen Gewinnes mit Recht für eine schwere Schädigung.[13] Diese Grundsätze gelten analog hinsichtlich der Pflicht, die heilige Messe zu hören. Nicht nur der Ortsordinarius, sondern auch der Pfarrer kann in besonderen Fällen aus gerechtem Grunde einzelne ihm unterstellte Gläubige und Familien vom allgemeinen Gesetz betreffend die Beobachtung der Sonn- und Festtage dispensieren (C. c. 1245, § 1). Vorausgesetzt ist, soll die Dispensation gültig sein, ein triftiger Grund, handelt es sich doch um ein teilweise göttliches Gesetz. Die Einholung der Dispensation kommt dann in Frage, wenn zwar ein guter Grund für Erlassung der Verpflichtung angeführt werden kann, aber kein Titel geltend zu machen ist, der ohne weiteres entschuldigte, im Zweifelsfalle wird die Dispensation zur Beruhigung des Gewissens dienen.

Von größter Bedeutung ist es, die Gläubigen anzuleiten, die bei uns in

[11] Vgl. Alph., Mor. 3, 3, 292.
[12] Alph., Mor. 3, 3, 304.
[13] Alph., Mor. 3, 3, 301.

weitem Umfang gesetzlich gesicherte Sonntagsruhe in rechter Weise zu benützen und nicht im Sinne der Genußsucht und des Müßigganges zu mißbrauchen.

341. Die Bedeutung des Sonntagsgebotes. Der Sonntag, dessen Heilighaltung von der Kirche immer gegen blinde Leidenschaft verteidigt wurde, sammelt, nach einem Wort Périns in seinem berühmten Werke „Über den Reichtum in der menschlichen Gesellschaft", „alle Kraft des Christentums, um der Freiheit des geistigen Lebens zum Siege über die Sklaverei des materiellen Lebens zu verhelfen."[14] Durch die Sonntagsfeier soll das Sorgen und Streben des Alltages unterbrochen, der Sinn auf Höheres gelenkt und so durch Pflege der höchsten Güter, durch den freien und friedlichen inneren Verkehr der Seele mit Gott das ganze Leben und Arbeiten verklärt und aufs neue zum Gottesdienst erhoben und geweiht werden. Aber nicht etwa Geringschätzung der Arbeit kommt irgendwie bei der Forderung der Heilighaltung des Sonntags in Frage, vielmehr liegt dem Gebote nicht zuletzt weisheitsvolle Vorsorge zugrunde, auf daß der körperlich Arbeitende seine Kraft nicht vergeude und vor der Zeit verbrauche; auch die hygienische und volkswirtschaftliche Bedeutung des Sonntags wird von der Kirche nicht außer acht gelassen; zwischen den Kräften des Menschen und den sechs Tagen der Arbeit während der Woche besteht, so stellt Périn fest, ein geheimnisvoller Zusammenhang, den die Wissenschaft heute als Tatsache aussprechen kann, dessen Notwendigkeit aber nur der Schöpfer der Natur zu Anfang erkennen und gesetzlich festlegen konnte.[15] Wird klug mit den Kräften der arbeitenden Bevölkerung gespart, so wird keineswegs weniger, sondern mehr und Besseres produziert. „Gekräftigt, getröstet, gelabt durch die Heiligung des Sonntags greift der Mensch mit neuem Mute zu den harten Arbeiten, deren Joch er bis zuletzt tragen muß; aufgerichtet durch die Freuden des vergangenen Sonntages wird er im Hinblick auf die Freuden des kommenden leichter sein Tagewerk vollbringen; er wird so von Arbeit zu Arbeit, von Hoffnung zu Hoffnung weitergehen, bis es ihm vergönnt ist, an jenem Orte, nach dem alle Arbeiten und Hoffnungen des Menschen hinzielen, für immer Ruhe zu finden" (vgl. Nr. 243).[16] Der Sonntag, der große Freiheitsbrief für den Armen, für den auf seiner Hände Arbeit Angewiesenen, trägt auch zur Festigung des Familienbandes bei, der Familienbund wird geheiligt und erneuert. Ebenso wird das kirchliche Bewußtsein und Zusammenleben gestärkt.

[14] Périn, Über den Reichtum I, S. 184.
[15] Périn, I, S. 184.
[16] Périn, I, S. 184 f.

Wohltätig ist die soziale Wirkung der Sonntagsfeier überdies insofern, als die gemeinsame religiöse Feier die Standes- und Klassenunterschiede zurücktreten läßt und überbrückt.[17]

Nimmt man dem Sonntag den religiösen Charakter und würdigt man ihn zu einem Tag des Vergnügens und des Sportes herab, als wäre dies sein Hauptzweck, so gehen einzelner, Familie und menschliche Gesellschaft seiner Segnungen und Früchte verlustig, diese Segnungen retten und zugleich den religiösen Charakter des Sonntags preisgeben kann man ebensowenig, als die Pietät retten, wenn man das vierte Gebot des religiösen Charakters entkleidet. Jener weitverbreitete Irrtum entspringt atheistischer Auffassung und leistet dem weiteren Umsichgreifen materialistischer Lebensweise, dem heidnisch verstandenen „panem et circenses" und der Denkweise jener modernen Menschen Vorschub, auf die man das Wort des Apostels anwenden muß: colunt et serviunt creaturae potius quam creatori (Röm. 1, 25).

Mittel, die Sonntagsheiligung zu fördern, sind außer dem Beispiel die Unterstützung der Vereine und der Bestrebungen zugunsten christlicher Heiligung des Sonntags, das Eintreten für eine verständige gesetzliche Regelung der Sonntagsruhe, im Notfall die schonungslose Anzeige der Übertreter des Verbotes im Interesse des Gemeinwohles.

342. Theologische Qualität der Verpflichtung. Das Sonntagsgebot verpflichtet sowohl nach der positiven als auch nach der negativen Seite unter schwerer Sünde. Der Satz, wonach das Gebot, die Feste zu beachten, abgesehen von Ärgernis und förmlicher Verachtung, nicht unter schwerer Sünde verpflichte, wurde verworfen.[18] Die Verpflichtung beginnt für die Gläubigen mit vollendetem siebten Lebensjahr (Nr. 75). Schwer sündhaft ist die schuldhafte Versäumnis eines wesentlichen Teiles der heiligen Messe, eines Teiles, dies ist gemeint, der zur wesentlichen Vollständigkeit der Meßfeier gehört, dazu gehört nicht nur die Konsekration, sondern auch die Kommunion. Desgleichen ist als bedeutendes Objekt die Versäumnis eines beträchtlichen Teiles der heiligen Messe anzusehen, also etwa des Anfanges bis zur Opferung einschließlich. Als materia parva gilt die Katechumenenmesse, wohl bis Evangelium oder Credo einschließlich, dasselbe gilt von dem, was der Epistel vorangeht, zusammen mit dem, was nach der Kommunion, nach der sumptio folgt. Dagegen wäre schon die Versäumnis des Kanons bis zur Konsekration oder des Kanons von der Konsekration bis zum Paternoster schwer sündhaft. Da die Kirche vorschreibt, ein vollständiges Meßopfer mitzufeiern, so genügt man natürlich seiner Pflicht nicht durch gleichzeitiges

[17] Vgl. Leo XIII., Enc. Rerum novarum.

[18] Denz. n. 1202.

Anhören von zwei halben Messen, auch nicht durch Anhören einer halben Messe und dann einer andern halben, außer bei der einen gehörten Messe seien Konsekration und Sumption einbegriffen; bei gerechtem Grunde wäre dieses sukzessive Anhören zweier Messen in der eben angedeuteten Weise auch keine läßliche Sünde, wie dies dann der Fall ist, wenn kein solcher Grund vorliegt.[19] Wer erst nach der Konsekration käme, wäre nicht verpflichtet, das übrige zu hören, weil er durch Anhören des übrigen dem Wesen der Vorschrift nicht mehr genügen kann. Von der Verpflichtung, der Messe anzuwohnen, entschuldigen, um das bereits Dargelegte kurz zusammenzufassen, physische und moralische Unmöglichkeit, Amtspflicht und wichtige Liebespflicht und ein nach den individuellen Verhältnissen als bedeutend zu erachtender Nachteil im Erwerb, desgleichen erhebliche Schädigung oder Gefährdung der Gesundheit. Doch darf die den materiellen Verlust betreffende Entschuldigung nicht für das ganze Jahr schlechthin geltend gemacht werden. Zugleich ist stets in subjektiver Hinsicht die größere oder geringere Nachlässigkeit in Betracht zu ziehen, denn schwer sündhafte Verletzung des Sonntagsgebotes, das den Besuch des Gottesdienstes vorschreibt, setzt immer schwere Nachlässigkeit voraus.

Bei den gerichtlichen Handlungen und den verbotenen Kauf- und Verkaufgeschäften ist zur Beantwortung der Frage, ob schwere Sünde in Frage kommt, auf die Art der Akte zu achten, entscheidend ist also, wie bereits angedeutet wurde, nicht die Dauer, sondern die Qualität der Akte. Bei den knechtlichen Arbeiten ist eine Beschäftigung von beträchtlich mehr als zwei Stunden bedeutende Materie, opus per duas horas cum dimidia.[20] Bei leichteren Arbeiten wird als bedeutende Materie eine Beschäftigung von drei Stunden angenommen werden können, noch milder ist zu urteilen bei ganz leichten Beschäftigungen; wenn sie nicht länger als zwei Stunden dauern, kann man sie kaum für unerlaubt ansehen, vorausgesetzt, daß sie nicht ermüdend sind und den Geist nicht allzusehr in Anspruch nehmen, sowie daß nicht Erwerbsabsicht dabei leitend sei; würde solche Arbeit freilich weiter ausgedehnt, immer ist natürlich gemeint, ohne besonderen Grund, so würde sie läßlich sündhaft und, bedeutend länger ausgedehnt, schwere Sünde sein. Läßt der Herr die Untergebenen je eine Stunde arbeiten, zusammen oder nacheinander, so ist dies wohl nicht als schwer sündhaft anzusehen, denn die Arbeiten der Betreffenden sind moralisch nicht als Einheit zu betrachten; da die Untergebenen läßlich sündigen, ist folgerichtig auch die Sünde des Herrn als läßlich anzusehen, anders jedoch, wenn der Herr einen einzelnen Diener

[19] Alph., Mor. 3, 3, 312.
[20] Alph., Mor. 3, 3, 305.

wiederholt an demselben Tage arbeiten ließe, so daß die Verletzung des Sonntagsgebotes eine bedeutende wäre.[21] Der auf Befehl des Vorgesetzten, der ohne Not arbeiten läßt, die Arbeit Verrichtende wäre angesichts drohenden großen Nachteils von Sünde entschuldigt, zumal wenn er Gefahr liefe, bei Weigerung brotlos zu werden. Analog ist zu urteilen hinsichtlich der Abhaltung vom Besuch der Messe, nur dürfte der Zwang nicht etwa aus Haß gegen die katholische Religion erfolgen. Selbstverständlich ist stets auch die Gefahr des Ärgernisses bei Verletzung des Verbotes der knechtlichen Arbeiten zu beachten, und dies namentlich dann, wenn es sich um besonders lärmende und störende Arbeit handelt.

§ 86. Das kirchliche Fastengebot.

343. Geschichtliches. Charakter des Gebotes.

Bereits im zweiten christlichen Jahrhundert wird bezeugt, daß die Christen am Karfreitag und Karsamstag zum Zeichen der Trauer (Luk. 5, 35) streng fasteten, dazu das sogenannte Stationsfasten am Mittwoch und Freitag, zum Teil auch am Samstag das Jahr hindurch. Leo I. bezeugt dann das vierzigtägige und das Quatemberfasten als allgemeine Sitte. Desgleichen wurden die Vigiltage der Hauptfeste als Fasttage angesehen. Die Strenge des Fastens wurde im Lauf der Zeiten wesentlich gemildert, sowohl was das Verbot, vor Abend etwas zu essen, als auch was die Quantität und Qualität der Speisen und die früher den Übertretern angedrohten harten Strafen betrifft.

Das Fasten, ieiunium, ist ein Akt der Tugend der Enthaltsamkeit. Die Tugend der Enthaltsamkeit besteht darin, daß die Eßlust nach den Grundsätzen der Vernunft und des Glaubens gemäßigt wird, in dieser Mäßigung ist einbegriffen die Enthaltung im engeren Sinne oder die Versagung von Speise nach den sittlichen Normen (Nr. 128. S. th. 2, 2, q. 146, a. 1 f.). Näherhin wird der Tugendakt des Fastens durch die Vernunft auf einen dreifachen sittlich wichtigen Zweck hingeordnet. Einmal dient das Fasten der Zügelung der fleischlichen Begierden (2 Kor. 6, 5), in diesem Sinne sagt schon der römische Dichter Terenz: Sine Cerere et Libero friget Venus. Sodann soll der Geist des Menschen sich freier erheben können zur Betrachtung der höheren Wahrheiten. Überdies soll das Fasten ein Mittel zur Buße und Genugtuung für die begangenen Sünden sein (Joel 2, 1. S. th. 2, 2, q. 147, a. 1.). Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Leo I., um nur sie zu erwähnen, haben diese Zwecke des Fastens in eindringlicher Weise dargelegt, und in schönen Worten umschreibt die Präfation der Quadrages das hohe

[21] Alph., Mor. 3, 3, 306.

Ziel der kirchlichen Übung (vgl. Apg. 13, 3. 14, 22). Als spezifisch christliche Zwecke sind noch besonders hervorzuheben die Sühne für die erste Sünde der Menschheit[22] und der Zweck der Verähnlichung mit Christus. Soweit das Fasten notwendig ist zur Selbstbeherrschung, zur Sühne und zur Erhebung des Geistes ins Reich der höheren Wahrheit, verpflichtet den einzelnen das natürliche Sittengesetz, daß er das Mittel des Fastens anwende; das Gebot des Fastens ganz im allgemeinen trägt deshalb naturrechtlichen Charakter. Sache der Kirche ist es, das Nähere zu bestimmen hinsichtlich der Zeit und Art der Enthaltung, so wie es dem Heil der Seelen angemessen ist (S. th. 2, 2, q. 147, a. 3). Da hiebei Sitte und Gewohnheit, die verschieden ist zu verschiedenen Zeiten, eine Rolle spielt (vgl. C. c. 1251, § 1), so sind, was Fragen der modernen Praxis angeht, neuere Zeugen mehr zu berücksichtigen als ältere.

Die natürliche Pflicht des Fastens gehört zu dem individuellen Pflichtenkreis, das von der Kirche ihren Gläubigen vorgeschriebene gemeinsame Fasten jedoch nimmt den Charakter der Gottesverehrung an; „heilige Zeiten" sind die Festtage, „dazu werden auch gerechnet die Tage der Abstinenz und des Fastens" (C. c. 1243); der Grund liegt darin, daß die Kirche das Fasten in enge Beziehung zum Gedächtnis des Erlösungswerkes, zu Kirchenjahr und Gottesdienst setzt, man denke an das vierzigtägige Fasten als Vorbereitung auf Ostern, an die Vigilfasttage als Vorbereitung auf die hohen Feste, an die Sitte des Quatemberfastens und ihren Zusammenhang mit der Ordination sowie an die Heiligung des Freitags durch Enthaltung von Fleischspeisen zur Erinnerung an den Kreuzestod des Herrn. Deshalb ist es durchaus berechtigt, das Fastengebot und die Fastenpflicht zusammen mit den Pflichten der Gottesverehrung zu besprechen, wird doch das Fasten durch die Kirche religiös geweiht und so zu einem Akt der Gottesverehrung gemacht.

344. Inhalt des Gebotes. Das kirchliche Fastengebot enthält zwei, jetzt selbständige Teile, das Enthaltungsfasten und das Abbruchfasten, abstinentia et ieiunium.

Das Enthaltungsfasten besteht in der Enthaltung von Fleisch und Fleischbrühe, gemeint ist das Fleisch warmblütiger Landtiere, nicht gefordert wird die Enthaltung von Eiern, Milch und Tierfett, das zur Bereitung der Speisen dient, überhaupt sind ausgenommen von dem Verbot die zur Speisebereitung dienenden condimenta (C. c. 1250); unter diesen oder unter der Würze ist alles zu verstehen, was den Speisen in geringerer Menge beigefügt wird, um die Speisen schmackhaft zu machen: alle Arten von Fett, Butter,

[22] Augustinus, Sermo 65 de temp.: eiecit nos de paradiso cibus, reducat ieiunium.

Schmalz, Speck in dünnen Scheibchen oder geschmolzen, Maggis Suppenwürze und ähnliche Zutaten und Mittel. Verboten ist natürlich gleich dem Fleisch auch Fleischextrakt. Dagegen wurde bei uns in Deutschland der Genuß von Fleischbrühe außer am Karfreitag gestattet. Erlaubt ist der Genuß von Fischen, Krebsen, Muscheln, nach besonderer Gewohnheit auch von Wasserhühnern und Fischottern. Als entscheidend hat bei Bestimmung des verbotenen und nicht verbotenen Fleisches nicht das wissenschaftliche Urteil zu gelten, sondern Gewohnheit und allgemeine Anschauung (vgl. S. th. 2, 2, q. 147, a. 8 Sed contra). Im Zweifelsfalle darf zugunsten der Freiheit entschieden werden.

Das Gebot des Abbruchfastens erlaubt nur einmalige Sättigung; während beim Enthaltungsfasten die Qualität der Speisen das Maßgebende ist, kommt hier in erster Linie die Quantität in Betracht. Was die Zeit betrifft, so ist die einmalige Sättigung mittags erlaubt; morgens und abends etwas zu sich zu nehmen, bleibt unverwehrt, die reichlichere Mahlzeit darf jedoch auf den Abend verlegt werden. Nicht mehr verboten ist es, bei derselben Mahlzeit, nämlich bei der Hauptmahlzeit, Fleisch und Fisch zu genießen. Im übrigen hat man sich, was die Stärkung am Morgen und Abend betrifft, nicht nur hinsichtlich der Quantität, sondern auch der Qualität der Speisen nach den rezipierten örtlichen Gewohnheiten zu richten (C. c. 1251); wo also nach örtlicher Gewohnheit zum Beispiel Fleischspeisen verwehrt wären, hätte man diese Gewohnheit zu beachten. Kraft päpstlicher Bewilligung ist es in Deutschland erlaubt, auch bei der abendlichen Stärkung an den Abbruchfasttagen Fleisch zu genießen. Der Genuß von Getränken, die zur Stillung des Durstes und zur Förderung der Verdauung dienen, wird von dem kirchlichen Verbote nicht berührt. Hieher gehören auch Kaffee, Tee mit etwas Zucker, Limonade, Gelee, jedoch nicht Milch, Schokolade.

Das Gebot der Enthaltung gilt für den Freitag, das der Enthaltung und des Abbruches für Aschermittwoch, Freitag und Samstag der Quadrages, doch besteht für Deutschland an den Samstagen der Quadrages, abgesehen vom Karsamstag, nur das Gebot des Abbruchfastens, desgleichen an den sogleich zu erwähnenden Tagen. Nach dem allgemeinen Recht sind nämlich weitere Tage der Enthaltung und des Abbruchs die Quatemberfasttage, die Vigilien von Pfingsten, Mariä Himmelfahrt, Allerheiligen und Weihnachten. Das Gebot des bloßen Abbruchfastens erstreckt sich auf die übrige Fastenzeit. Jegliches Fastengebot zessiert in der Regel an Sonntagen und vorgeschriebenen Feiertagen, auch an Tagen, die von den Gläubigen einer Gemeinde wie ein gebotener Feiertag begangen werden (so bei uns in Deutschland, zum Beispiel das Kirchenpatrozinium, der Tag des feierlichen Bitt-

ganges um die Fluren im Sommer); nicht kommt jedoch das Gebot des Abbruchfastens an einem Feste während der Quadrages in Wegfall, dagegen bei uns das Abstinenzgebot. Vigilien werden nicht mehr antizipiert. Überdies ist bestimmt, daß das Fastengebot am Karsamstag nach der Mittagszeit zessiert (C. c. 1252).

Die Verpflichtung zum Enthaltungsfasten beginnt nach vollendetem siebten Jahr, die Verpflichtung zum Abbruchfasten beginnt nach vollendetem 21. Jahr und dauert bis zum Antritt des 60. Lebensjahres. (C. c. 1254, § 1 f.).

Das kirchliche Recht bestimmt noch ausdrücklich, daß nichts geändert wird durch die positiven kirchenrechtlichen Bestimmungen an den speziellen Indulten, an den Gelübden einer physischen oder moralischen Person, an den Konstitutionen und Regeln irgend eines Ordens oder eines gutgeheißenen Instituts mit gemeinsamem Leben, auch wenn hier kein Gelübde in Frage kommt (C. c. 1253). Alle diese besonderen Sitten und Pflichten bleiben also ihrem Wesen nach bestehen, das schließt jedoch nicht aus, daß im übrigen die neue Ordnung sinngemäß angewandt wird, außer die bisher geltende Sitte oder pflichtmäßige Übung enthielte eine entgegengesetzte formelle Bestimmung. Wer also Enthaltung an einem beliebigen Tag gelobte, kann sich nun dabei nach C. c. 1250 richten, außer er hätte den Genuß von Eiern oder Laktizinien ausdrücklich ausgeschlossen, ebenso dürfte man die Norm C. c. 1252, § 4, wonach Vigilien nicht antizipiert werden, analog anwenden.

Was das Recht der Dispensation angeht, so wurde bereits festgestellt, daß hier dieselben zu dispensieren ermächtigt sind, die hinsichtlich des Sonntagsgebotes hiezu Berechtigung besitzen (C. c. 1245, § 1). Reicht der Grund zur Dispensation nicht aus, so kann der Mangel durch Auferlegung von frommen Werken ergänzt werden. Mit Rücksicht auf Jahrmärkte und dergleichen große Ansammlungen des Volkes oder auch mit Rücksicht auf die Volksgesundheit kann der Ordinarius die ganze Diözese oder einen bestimmten Teil vom Fasten- oder Abstinenzgebot oder von beiden zugleich dispensieren (C. c. 1245, § 2).

Die von der Kirche eingeräumten Dispensationsbefugnisse sind nicht in peinlicher Weise, sondern im Geist kirchlicher Milde zu gebrauchen. Häufig genug bildet bei uns die Last der Arbeit, verbunden mit geschwächter Nervenkraft, soweit das Abbruchfasten in Betracht kommt, einen genügenden Dispensgrund. Wichtiges Ziel bleibt stets der Geist der Anhänglichkeit an die Kirche und der Geist des „vollkommenen Fastens" (Nr. 345). Damit soll jedoch durchaus nicht einer laxen Auffassung das Wort geredet werden, der das kirchliche Fastengebot ein überwundener Standpunkt und eine unzeitgemäße Forderung bedeutet.

345. Bedeutung des Fastens. Das vernünftig gepflegte Fasten ist keineswegs schädlich für die Gesundheit. Das kirchliche Fastengebot schließt „neben der heilsamen Mahnung zum Beherrschen des Selbsterhaltungstriebes auch rein körperliche Gesundheitswerte in sich, dies ist besonders in einer Zeit von Bedeutung, wo die Nahrungsaufnahme übertrieben wird; die in der Fastenvorschrift enthaltene Anleitung zur Mäßigkeit wirkt mehr körpererhaltend als das verschwenderische Überernähren, es erkranken mehr Menschen infolge Überernährung als durch das Gegenteil, mehr sterben an gewohnheitsmäßigem Überladen und dadurch herbeigeführter Überanstrengung des Körpers als durch Hunger" (Liertz).

Vor allem aber kommt für die Moral die sittliche und religiöse Bedeutung des Fastens in Betracht. Die Kirchenväter weisen immer wieder auf diese Bedeutung des Fastens hin und verteidigen es gegen Angriffe. So Hieronymus in einem Schreiben, gerichtet gegen Jovinian, der das Fasten getadelt; Augustinus hielt sieben Predigten über das vierzigtägige Fasten.

Hieronymus bezeichnet das Fasten als adiumentum sanctitatis, als Mittel der Heiligung,[23] und er bringt damit in kürzester Form die sittliche Bedeutung des Fastens zum Ausdruck. Das Fasten ist nicht Selbstzweck, sondern lediglich Mittel zum Zweck, Mittel zur Selbstbeherrschung und Selbstheiligung. Das Fasten zielt auf Enthaltung von den unerlaubten Genüssen der Welt, auf das vollkommene Fasten[24] oder, wie Leo I. sich ausdrückt, auf die innocens vita, auf ein sittenreines Leben ab.[25] Durch Werke freiwilliger Entsagung erstirbt der fleischliche Sinn mit seinen Begierden (vgl. S. th. 2, 2, q. 147, a. 8) und erneuert sich der Geist in seinem Tugendleben.[26]

Die sozialethische Bedeutung des Fastens, die Leo I. nicht müde wird zu betonen, wird von ihm zusammengefaßt in die Worte: Fiat refectio pauperis abstinentia ieiunantis,[27] auf solcher Gabe müßte doppelter Segen ruhen, weil das Opfer des einen zur Linderung der Not des andern diente, eine Übung, in hervorragendem Maße geeignet, den Gegensatz von arm und reich zu mildern. Bereits der Prophet dringt darauf, in solchem Sinne zu fasten: „Ist nicht erst das ein Fasten, wie ich's liebe, wenn du unrechte Fesseln öffnest, wenn du des Joches Bande lösest, Bedrückte frei entlässest und jedes Joch zerbrichst? Ist's nicht erst das, wenn Hungrigen dein Brot

[23] Ep. 148, 22.
[24] Augustinus, In Ioann. 17, 4.
[25] Sermo 12, 4.
[26] Leo I., Sermo 13, 1.
[27] Sermo 13, 1.

du brichst und obdachlose Arme in dein Haus einführst, wenn du den Armen, den du siehst, bekleidest und deinem Fleisch dich nicht entziehst?" (Is. 58, 6f.).

In religiöser Beziehung soll das Fasten die Gleichförmigkeit mit Christus bewirken, wir sollen mit ihm leiden, auf daß wir mit ihm verherrlicht werden (Röm. 8, 17). Speziell im Hinblick auf die Quadrages bezeichnet Leo I. das Fasten als commune consortium crucis Christi, wir nehmen dadurch teil an dem Kreuzesleiden des Herrn,[28] und wir bereiten uns so vor auf die Mitfeier des Auferstehungsfestes.[29] Zugleich ist hier das Vorbild des Herrn selbst für die Kirche bestimmend gewesen, wenn sie das vierzigtägige Fasten einführte (Matth. 4, 2; vgl. 9, 15. S. th. 2, 2, q. 147, a. 8 ad 3). Der Gedanke der Buße tritt auch bei dem Vigil- und Quatemberfasten hervor; wir sollen durch die Quatemberfasttage immer wieder erinnert werden, daß wir unaufhörlich der Reinigung der Seele bedürfen und daß wir, was wir in Schwäche und Begehrlichkeit gesündigt, durch Fasten und Almosen tilgen,[30] überdies soll das Fasten an den Quatembertagen ein alttestamentlichem Brauch nachgebildetes Opfer sein, es soll der Dank für die empfangenen Wohltaten zum Ausdruck gebracht und damit die Bitte an den Herrn verbunden werden, würdige Arbeiter in seinen Weinberg zu senden.

346. Sittliche Grundsätze zur Auslegung des Gebots. Jedes der beiden Gebote des Abbruchs und der Enthaltung verpflichtet an sich unter schwerer Sünde. Aber es ist zu beachten, daß Vorschriften, die nach Art eines allgemeinen Gebotes (communis statuti) erlassen werden, nicht alle Untertanen in derselben Weise verpflichten, sondern sofern es erforderlich ist zu dem Zwecke, den der Gesetzgeber intendiert; verachtet einer dessen Autorität bei der Übertretung des Gesetzes oder verletzt er die Vorschrift so, daß der intendierte Zweck vereitelt wird, so begeht er eine schwere Sünde, beobachtet jedoch einer aus vernünftigem Grunde das Gebot nicht, besonders in einem Falle, wo der Gesetzgeber selbst die Beobachtung nicht verlangte, wenn er gefragt würde, in solchem Falle läge keine schwere Sünde vor (S. th. 2, 2, q. 147, a. 3 ad 2). Bei zu strenger sittlicher Beurteilung und zu strengen Grundsätzen würde allerdings das Gesetz zu einem magnus laqueus (S. th. 2, 2, q. 147, a. 3 obi. 2). Vorausgesetzt bei schwerer Sünde ist also der Mangel eines vernünftigen Grundes, vom Gesetze abzugehen, und eine erhebliche Verletzung des Gebotes. Sowohl das Gebot des Abbruchs

[28] Sermo 47, 1.
[29] Sermo 44, 1.
[30] Sermo 94, 3.

als auch das Gebot der Enthaltung läßt die Entschuldigung der parvitas materiae zu. Schwere Sünde kann sich auch ex materia coalescente ergeben.[31] Die Verletzung des Abstinenzgebotes ist jedesmal an dem betreffenden Fasttag Sünde, es handelt sich ja bei diesem Gebot um eine negative Vorschrift, die auch nach einer Verletzung weiter besteht und zu erfüllen ist; dagegen gilt die Beobachtung des Abbruchfastengebotes als unteilbar,[32] wer also bewußt oder unbewußt das Gebot des Abbruchs durch zweimalige Sättigung verletzt hat, ist nicht mehr imstande, das Gebot zu erfüllen und ist, theoretisch gesprochen, an dem betreffenden Tage nicht weiter dadurch gebunden, freilich würde er sich gegen den Zweck des Gebotes verfehlen, das die Selbstverleugnung bezweckt, wenn er entsprechenden Gebrauch von seiner Freiheit machte. Desgleichen würde sich gegen den Geist des Gebotes verfehlen, wer sich für die geschmälerte Quantität durch ausgesuchte Genüsse schadlos halten wollte.

Speziell beim Gebot des Abbruchs liegt eine bedeutende Verletzung und schwere Sünde vor, wenn die Norm der nur einmaligen Sättigung mißachtet erscheint; angesichts der individuellen Verschiedenheiten läßt sich freilich ein genaues Maß nicht bestimmen (vgl. S. th. 2, 2, q. 147, a. 6 ad 1). Stets sind bei Beurteilung von Verfehlungen die örtlichen Gewohnheiten und die besonderen Umstände im Auge zu behalten. Obwohl durch Getränke das Fasten an sich nicht gebrochen wird, könnte doch durch Genuß solcher in größerer Menge in fraudem legis Sünde begangen werden, dasselbe gilt für den Genuß der electuaria, den Genuß von Kompott, Eingemachtem, das der Verdauung zu dienen bestimmt ist (S. th. 2, 2, q. 147, a. 6 ad 2 f.). Nicht verwehrt ist es, etwas zu nehmen, ne noceat haustus. Die bei Erteilung der Dispensation auferlegten Werke nicht zu verrichten, wäre läßlich sündhaft, weil sie nicht als Bedingung der Erteilung gedacht sind.

Die dem Familienvater erteilte Dispensation vom Enthaltungsfasten erstreckt sich nicht ohne weiteres auf die ganze Familie; doch ist bei Beurteilung von Verfehlungen im einzelnen Falle auf die Familienverhältnisse klug Rücksicht zu nehmen. Erlassen wird die Abstinenz nach der Fastenordnung für die Diözese Rottenburg mit einziger Ausnahme des Karfreitags den Wanderern und Reisenden, auch dem Fahrpersonal aller Verkehrsmittel, den Gast- und Speisewirten, Kostgebern und deren Hausgenossen, sowie allen, die in Gast- und Kosthäusern speisen oder aus solchen regelmäßig ihre Kost beziehen, den Personen, die in nichtkatholischen Haushaltungen leben und dort beköstigt werden, den Militärpersonen und Familien,

[31] Denz. n. 1123. 1129.

[32] Alph., Mor. 3, 6, 1030.

bei denen Militärpersonen Wohnung und Verpflegung haben, allen, die sehr schwere Arbeit zu verrichten haben, denen, die sich die Kost für den ganzen Tag auf ihre Arbeitsstätte mitnehmen müssen. Weitere Entschuldigungsgründe sind Armut, Krankheit und moralische Unmöglichkeit solcher, die abhängig sind vom Willen anderer, entschuldigt wären also Familienangehörige, die den Unwillen des Familienvaters erregen würden durch die Weigerung, Fleisch zu genießen, oder Dienstboten, die sonst nicht genügend zu essen hätten, doch müßten diese, falls es ihnen ohne großen Nachteil möglich ist, eine andere Stelle suchen.

Vom Abbruchfasten entschuldigt schwere Arbeit von Handwerkern und Arbeitern, so nach Gewohnheit aus guten Gründen, weshalb die Milderung für alle, auch die kräftigeren, in Geltung bleibt. Doch sind bei anderen, die ebenfalls mehr oder weniger anstrengend zu arbeiten haben, außer der anstrengenden Arbeit unter Umständen noch weitere zufällige Entschuldigungsgründe zu berücksichtigen, die zusammen mit dem zuerst genannten Grund eine volle Entschuldigung ergeben können. Wegen physischer oder moralischer Unmöglichkeit entschuldigt sind Kranke, Genesende, Schwächliche, Schwangere, Stillende, überhaupt alle, die infolge Fastens hinsichtlich der Gesundheit, des Wohlbefindens oder der Berufstätigkeit erhebliche Beeinträchtigung oder Schädigung erleiden würden. Als befreit dürfen ferner gelten solche, die anstrengender Krankenpflege sich widmen, die anstrengender geistiger Tätigkeit sich unterziehen müssen, wie Lehrer, die vier oder mehr Stunden ihren Beruf ausüben, analog ist in ähnlichen Fällen zu entscheiden.

347. Einwände. Der Einwand, als schädige das Fasten die Gesundheit, ist bereits zurückgewiesen worden (Nr. 345); vernünftig geübt, fördert das Fasten die Gesundheit, wie von ärztlicher Seite bestätigt wird; soweit für die Gesundheit irgend ein Schaden zu befürchten ist, kommt ja die Verpflichtung in Wegfall; nach den Grundsätzen der katholischen Moral ist die individuelle Kraft zu berücksichtigen, Arbeitskraft und berufliches Interesse dürfen nicht geschädigt werden, die Kirche will nicht, daß durch das Fasten „andere fromme und notwendigere Zwecke beeinträchtigt werden" (S. th. 2, 2, q. 147, a. 4 ad 3). Schon die Didache mahnt, man solle in dieser Hinsicht nur auf sich nehmen, was man zu leisten imstande ist[33], und Hieronymus warnt vor jeder die Erfüllung der Berufspflicht schädigenden Übertreibung des Fastens.[34] Das Wort des Herrn: „Nicht, was zum Mund eingeht, verunreinigt den Menschen" (Matth. 15, 11) hat mit dem Fasten und Fastengebot nicht das mindeste zu tun, vielmehr handelt es sich hier um den Unterschied des levitisch Reinen und Unreinen: keine Speise, keine Gabe Gottes

[33] 6, 3. [34] Ep. 130, 11.

ist unrein oder sittlich befleckend; an diesem Grundsatz hat die Kirche stets festgehalten (Nr. 213. 214, 1); dieselbe Überzeugung kommt übrigens auch beim Fastengebot zum Ausdruck, denn es werden bestimmte Speisen nur zu bestimmter Zeit, nicht einfachhin verboten. Das, was Jesus verurteilt, sind die ungeordneten Begierden, die aus verkehrter, egoistischer, unbotmäßiger Gesinnung stammen (Matth. 15, 19). Mit Recht und ganz im Sinne der Kirche betont Augustinus, zu fürchten sei nicht die Unreinheit der Speise, sondern die der Begierde, Noe sei jegliche Fleischesnahrung verstattet worden (Gen. 9, 3);[35] von Anfang an wurden abweichende Ansichten bekämpft und verurteilt (I Tim. 4, 3).[36] Daß nicht jedes Speiseverbot oder Fastengebot abzulehnen ist, geht doch schon daraus hervor, daß das erste positive göttliche Gebot im Paradiese ein Speiseverbot war, sowie daraus, um nur dieses Verbot noch zu erwähnen, daß die Apostel aus bestimmten Gründen ein Verbot einzelner Speisen erließen (Apg. 15, 28f. 41). Der sittliche Grund, der die Kirche in Wahrheit veranlaßt zum Fastengebot, ist einleuchtend: das Fastengebot soll der so notwendigen Erziehung des Menschen zur Selbstbeherrschung dienen, sofern, wer in erlaubten Dingen entbehrt, leichter angesichts verwerflicher sich selbst bezwingen wird. Andere Aussprüche des Herrn (Matth. 6, 16) wenden sich gleichfalls keineswegs gegen das Fasten, sondern gegen die heuchlerische und ehrsüchtige Gesinnung, gegen die geflissentliche Ostentation der Pharisäer, sagt doch Jesus selbst, Gott werde ein in rechter Absicht geübtes Fasten vergelten (Matth. 6, 18). Wenn Jesus betont: „Können wohl die Gefährten des Bräutigams fasten, solange der Bräutigam noch bei ihnen ist", so enthüllt er hier in seiner souveränen Art den Sinn des Fastens, es ist der Ausdruck der Trauer und der Buße[37]; und wenn er hinzufügt, „es werden Tage kommen, da der Bräutigam von ihnen genommen sein wird, und alsdann werden sie fasten", so ist damit in der Tat der Grund gelegt zur Sitte des christlichen Fastens, denn dieses wird vornehmlich geübt zur Erinnerung an den Kreuzestod des Herrn; daß Christus geistig unter uns weilt, ändert nichts an dem Prinzip, wonach wir mit Christus nur gekrönt werden, wenn wir mit ihm leiden. Der Apostel Paulus sodann hat durchaus nicht die Sitte des Fastens ablehnen wollen, wenn er feststellt, daß alles des Christen sei, daß ihm kein Genußgut verwehrt und ihm sogar erlaubt sei, das Fleisch zu essen, das ihm bei einem Ungläubigen vorgesetzt werde, ohne zu fragen, ob es Götzenopferfleisch sei (I Tim. 4, 3ff. I Kor. 3, 22. 10, 25ff.); vielmehr lehrt der Apostel lediglich, daß

[35] Conf. 10, 31, 46. Vgl. Gregor. M., Reg. past. 3, 19.

[36] Augustinus, C. Faust. 30, 5.

[37] Herkenrath, Die Ethik Jesu, S. 77.

keine Gabe Gottes an sich unrein und daß auch das Götzenopferfleisch an sich nicht befleckt ist, da sein Genuß noch keine Teilnahme am Opfer bedeutet, anders, wenn der Genuß so aufgefaßt und Ärgernis genommen würde; ähnlich hat schon der Herr selbst entschieden, daß, wenn seine Sendboten in eine Stadt kommen, sie essen sollten, was ihnen vorgesetzt wird (Luk. 10,8).

Dritter Abschnitt.

Die Pflichten des sozialen Lebens.

Erstes Kapitel.

DIE PFLICHTEN DES EINZELNEN GEGEN DEN EINZELNEN.

A. Die christlichen Grundtugenden hinsichtlich des Nächsten.

§ 87. Die Nächstenliebe.

348. Gebot, Wesen und Wirkung der Nächstenliebe.[1]

Schon das Alte Testament schärft das Gebot der Nächstenliebe ein (Lev. 19, 18). Wenngleich hier der Gedanke an den Nächsten im Sinne des Stammesgenossen hervortritt, so enthält doch das Alte Testament Andeutungen, aus denen zu erschließen ist, daß der Sinn des alttestamentlichen Hauptgebotes mit dem des Neuen Testamentes zusammentrifft; so wird jeder Mensch als Bruder des Menschen bezeichnet und betont: „als Gottes Bild hat er die Menschen gemacht" (Gen. 9, 5f.), ja die Israeliten werden eigens aufgefordert, den unter ihnen wohnenden Fremden zu lieben (Lev. 19, 34). Auch dem Heidentum war die Pflicht der allgemeinen Menschenliebe nicht unbekannt, sogar der Ausdruck „der Nächste" wird gelegentlich gebraucht, und es wird die Idee der natürlichen Nächstenliebe mehr oder weniger deutlich zur Geltung gebracht; selbst bei einem Philosophen, wie Aristoteles, der nicht selten als einseitiger Vertreter des Hellenentums betrachtet wird, schimmert die Idee mehrfach durch. Unleugbar aber hat das Neue Testament, hat Christus die Idee der Nächstenliebe vollendet, Jesus verbindet die beiden im Alten Testament einzeln sich findenden Vorschriften der Gottes- und Nächstenliebe zum großen Grundgebot des christlichen Lebens (Deut. 6, 5. Lev. 19, 18. Matth. 22, 37 und 39). Der Nächste ist jeder Mensch, ob Stammesgenosse oder Fremder (Luk. 10, 29ff.), und was den Sinn und die Tragweite des Gebotes der Nächstenliebe betrifft, so umschreibt es Jesus

[1] Jedzink, Das Gebot der Nächstenliebe im Evangelium, 1916.

mit den Worten: „Alles, was ihr wollet, daß euch die Leute tun, das sollet ihr auch ihnen tun, denn das ist das Gesetz und die Propheten" (Matth. 7, 12). Als „neues" Gesetz bezeichnet der Herr sein Gesetz der Liebe (Joh. 13, 34. 15, 12. Nr. 65, 2, b und c), sofern es nach Vorbild, Motiv, Maß und Weise der Erfüllung über die alttestamentliche Vorschrift hinausgeht und den gleichartigen Charakter des Gebotes der Nächstenliebe mit dem höchsten Gebot der Gottesliebe klar zum Ausdruck und zum Bewußtsein bringt. Man kann nicht sagen, daß der Unterschied des alttestamentlichen und neutestamentlichen Gebotes darin zu suchen sei, daß jenes die Liebe des Nächsten als Bruders von Natur, dieses die übernatürliche Nächstenliebe zum Inhalt habe, auch das Alte Testament gebietet die Gottes- und Nächstenliebe nicht lediglich im natürlichen Sinne, vielmehr liegt der Unterschied der christlichen Nächstenliebe gegenüber der des Alten Testamentes in dem bewußt erfaßten Geist Christi: „Liebet einander, wie ich euch geliebt habe" (Joh. 13, 34). Vorbild der christlichen Liebe ist Christus, Motiv ist Christus, ihr Maß und Ziel bleibt Christus (I Joh. 3, 16). „Der Urheber des christlichen Gebotes der Liebe hat es ein neues Gesetz genannt, obwohl zuvor schon das Gesetz und die Natur selbst die Liebe forderten, weil die christliche Art zu lieben ganz neu und unerhört war; denn Jesus Christus hat dieselbe Liebe, womit er vom Vater geliebt wird und womit er selbst die Menschen liebt, für seine Schüler und Anhänger erfleht, auf daß sie ein Herz und eine Seele in ihm sein könnten".[2] Wenn gegen das christliche Gebot der Nächstenliebe von Kant eingewendet wird, die Liebe lasse sich nicht gebieten, so ist übersehen, daß nicht zunächst das Fühlen, sondern das Wollen dabei in Betracht kommt: auf Grund der vom Glauben erleuchteten Erkenntnis des Wertes der Menschenseele hat man den Nächsten zu schätzen und ihm Gutes zu wollen, zugleich hat man alle ungeordneten Gefühle des Herzens zu bekämpfen und vernünftig zu regeln. Gerade weil ihnen die im Lichte des christlichen Glaubens zu erkennende wahre Schätzung der menschlichen Persönlichkeit fehlt, können moderne Weltanschauungen keine lebendige Nächstenliebe erzeugen, und diese wahre Schätzung des Wertes der Persönlichkeit geht ihnen, wie etwa dem Monismus, ab, weil die Idee des persönlichen Gottes preisgegeben wird.

Was das Wesen der Nächstenliebe angeht, so enthält sie zuvörderst ein aufrichtiges und selbstloses Wohlwollen, man will das wahre Wohl des andern auf Grund der Schätzung des Nebenmenschen nicht nur als Genossen derselben Natur, sondern zugleich als Miterlösten und zur Seligkeit Mitberufenen; allein das Wohlwollen ist nur Prinzip der Liebe, dazu muß noch

[2] Leo XIII., Enc. Sapientiae christianae, d. d. 10. 1. 1890.

kommen die unio affectus, die Einigung des Affektes: man muß den andern als mit dem eigenen Ich moralisch verbunden erachten und so ihm das Gute wünschen und wollen (S. th. 2, 2, q. 27, a. 2. Nr. 287). Damit unvereinbar ist naturgemäß Haß und Rachsucht. Aber diese innere Liebe, amor affectivus, sich äußernd in Mitfreude oder Mitleid, drängt von selbst weiter, wenn sie echt ist, zur tätigen Liebe, amor effectivus, zur Liebe „in Werk und Wahrheit" (I Joh. 3, 18), als solche Werke werden namentlich aufgezählt die Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit (vgl. Matth. 7, 12. 25, 34ff. S. th. 2, 2, q. 32, a. 2).

Die praktische Hauptwirkung der christlichen Nächstenliebe ist eben das Wohltun, also die Verwirklichung des Wohlwollens, oder die beneficentia, sie ist ein Akt der Caritas (S. th. 2, 2, q. 31, a. 4). Der Gesinnung nach hat die Wohltätigkeit sich auf alle zu erstrecken, sofern man nämlich bereit sein muß, sollten es die Umstände erfordern, jedem Nebenmenschen hilfreich beizustehen (S. th. 2, 2, q. 31, a. 2). Bei Bestimmung der Pflicht der Hilfeleistung im einzelnen Fall sind die Umstände des Standes und des Vermögens, anderseits die Beziehung zum Nächsten und seine Hilfsbedürftigkeit in Betracht zu ziehen; näher Verbundenen hat man bei gleicher Not eher zu helfen (Nr. 293, 2), doch können sich angesichts verschiedener Notlage kompliziertere Fälle ergeben, hier entscheidet kluges Ermessen oder der Rat eines klugen Beraters (S. th. 2, 2, q. 31, a. 3 ad 1). Spricht man von Wohltätigkeit ganz im allgemeinen, so denkt man nicht nur an Fälle der Not auf seiten des Nächsten, sondern überhaupt an alle Akte des Wohltuns, in diesem Sinne hat man die Pflicht, für alle zu beten (Nr. 292), für Wohltaten sich dankbar zu erweisen, in demselben Sinn haben die Eltern ihren Kindern Gutes zu tun. Angesichts fremder Not bewirkt die Nächstenliebe das Mitleid; das Mitleid ist zunächst ein sinnlicher Affekt, davon verschieden ist der geistige Affekt des Mißfallens gegenüber fremder Not, ist dieses vernünftig geregelt und dementsprechend der sinnliche Affekt des Mitleids, alsdann ergibt sich ein Tugendakt oder, bei bleibender Willensrichtung, die Tugend der Barmherzigkeit, eine von der Caritas verschiedene Tugend, sofern hier speziell die Not des andern den bestimmenden Gesichtspunkt bildet (S. th. 2, 2, q. 30, a. 3. q. 31, a. 1. q. 32, a. 1). Während also die Wohltätigkeit, als Habitus betrachtet, mit der Caritas identisch ist, erscheint die Barmherzigkeit als besondere Tugend und als Wirkung der Caritas, nämlich sofern diese den Akt der Barmherzigkeit gebietet. Die Tugend der Barmherzigkeit läßt fremdes Leid vermöge der bei ihr wie bei der Caritas vorausgesetzten Einigung des Wollens und Fühlens wie eigenes Leid empfinden (S. th. 2, 2, q. 30, a. 2). An sich ist die Barmherzigkeit die größte unter den Tugenden,

denn sie tut anderen Gutes, und, was noch mehr heißt, sie hilft fremdem Mangel ab, daher gilt auch das Erbarmen als Gott eigentümlich, und hierin. wird gesagt, offenbare sich am meisten seine Allmacht, ist es doch vornehmlich Sache des Höheren, Mängeln abzuhelfen. Aber wenn man den Träger der Tugend ins Auge faßt, so ist die Tugend der Barmherzigkeit nur dann die größte, wenn derjenige, der sie besitzt, keinen Höheren über sich hat. Für den, der einen Höheren über sich hat, wie dies beim Menschen zutrifft, ist es besser, mit dem Höheren verbunden zu werden, als dem Mangel des tiefer Stehenden abzuhelfen. Aber unter den Tugenden, die sich auf den Nächsten beziehen, ist allerdings die Barmherzigkeit die vornehmste, wie auch ihr Akt dem Vornehmeren zukommt, denn dem Mangel des andern als solchem abzuhelfen, ist Sache des Höheren und Besseren (S. th. 2, 2, q. 30, a. 4). Ein Akt der Barmherzigkeit ist das Almosen (Nr. 398ff.), und da die Barmherzigkeit ihrerseits Wirkung der Caritas ist, kann man das Almosen auch als Akt der Caritas bezeichnen, wobei dem Erbarmen vermittelnde Bedeutung zukommt, actus caritatis mediante misericordia (S. th. 2, 2, q. 32, a. 1). Die Grundsätze, die das Verhalten des Christen gegenüber fremder Not geistlicher und leiblicher Art regeln, sind bereits dargelegt worden (Nr. 293, 1).

349. Eigenschaften der Nächstenliebe.

Daß die christliche Liebe allgemein sein müsse, hat Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samaritan gezeigt (Luk. 10, 27 ff.), und der Apostel wendet die Idee des Herrn an, wenn er feststellt: „Nicht mehr ist Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Weib, ihr alle seid eins in Christus Jesus“ (Gal. 3, 28). Sogar der Feind ist von der christlichen Liebe nicht ausgeschlossen (Nr. 292. 297, 1); Jesus hat die Pflicht der Feindesliebe (Nr. 292), die auch von der alttestamentlichen Offenbarung statuiert worden war (Lev. 19, 17f.), gegen willkürliche rabbinische Deutung klargestellt und gesichert (Matth. 5, 43ff.).[3] Wie bereits hervorgehoben wurde, betrifft das Gebot der allgemeinen christlichen Liebe nicht den sinnlichen Affekt, sondern zunächst den freien Willen; freilich auch dieser beugt sich einer solchen Vorschrift entgegen natürlicher Neigung lediglich unter dem Eindruck der Erkenntnis von dem unvergleichlichen Wert der menschlichen Persönlichkeit, betrachtet im Lichte des Glaubens. Damit tritt die christliche Auffassung und Haltung in Gegensatz nicht nur zur rabbinischen Entstellung der geoffenbarten Norm der Nächstenliebe, sondern auch zur vorwiegenden altheidnischen Denkweise und zu weitverbreiteter neuheidnischer Anschauung, die nur den Genossen als Bruder anerkennt.

[3] S. die Schriften von Waldmann (1902), Randlinger (1906), Steinmüller (1909), Bach (1913).

Die Liebe des Nächsten muß wirksam sein, der amor affectivus muß, wie ebenfalls bereits betont wurde, durch den amor effectivus vollendet und bewiesen werden. Da das Reich des Helfens und der Not hienieden ist, so hat echte Liebe sich gerade auf diesem Gebiete zu erproben: „Wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie wird er Gott lieben, den er nicht sieht?" (I Joh. 4, 20); Christus leitet deshalb die Seinen an, im leidenden Mitbruder ihn selbst zu sehen und zu unterstützen (Matth. 25, 40. 18, 5). Nur christliche Liebe ist wirksam auch insofern, als sie das Innerste des Menschen erfaßt und veredelt, sowohl was den Unterstützenden als was den Unterstützten betrifft.

Daraus sodann, daß man den Nächsten lieben soll wie sich selbst, gemeint ist, ähnlich wie sich selbst, ergibt sich nach Thomas von Aquin, daß die Nächstenliebe heilig, gerecht, selbstlos und aufrichtig sein muß (S. th. 2, 2, q. 44, a. 7). Wie man sich selbst Gottes wegen zu lieben hat, so den Nächsten, auf daß die Nächstenliebe heilig, durch Beziehung auf das höchste Ziel religiös geweiht sei. Da die Norm der Liebe der göttliche Wille ist, der als höchste Sittenregel erscheint, so muß die Liebe sittenrein und lauter bleiben, sie darf dem andern nicht zur Sünde, sondern nur zum Guten beistehen. Überdies muß sie aufrichtig und uneigennützig sein, sie darf nicht das Ihrige, sie soll das des andern suchen (I Kor. 13, 5), denn wenn einer den andern wegen des eigenen Nutzens oder der eigenen Befriedigung liebt, so liebt er in Wahrheit nicht den Nächsten, sondern sich selbst. Vgl. die Aufzählung der Eigenschaften der Nächstenliebe I Kor. 13, 4 ff.

In gewissem Sinne hat man alle Nebenmenschen in gleicher Weise zu lieben, sofern man ihnen die Seligkeit wünscht, in gewissem Sinne weist die Nächstenliebe Unterschiede, eine gottgewollte Ordnung auf, sie muß also wohlgeordnet sein; die hieher gehörigen Grundsätze wurden bereits entwickelt (Nr. 293, 2).

350. Die Freundschaft. Die christliche Nächstenliebe schließt eine Abstufung und vernünftige Unterschiede nicht aus, daher auch nicht die vernünftig begründete spezielle Zuneigung oder die Freundschaft; die Caritas nimmt vielmehr alle edlen Beziehungen im Menschenleben auf und verklärt und vollendet sie. Nach Aristoteles gehört zum Wesen der Freundschaft, daß man sich gegenseitig wohlwolle und Gutes wünsche, ohne daß dem einen Teil diese gegenseitige Gesinnung verborgen bliebe, zur Freundschaft gehört daher nach Thomas das gegenseitige Wohlwollen, die Einmütigkeit und das Wohltun (S. th. 2, 2, q. 80, a. un. ad 2). Man sieht im andern gleichsam ein zweites Ich, dem man in besonderer Weise, mehr noch als bei der einfachen Nächstenliebe, Gutes will und wünscht wie sich selbst. Nach dem Liebens-

werten, das bei der Freundschaft Ziel sein kann, nämlich Nutzen, Ergötzen und Tugend, unterscheidet Aristoteles eine dreifache Freundschaft (Nr. 288), vollkommen jedoch ist nur die Freundschaft tugendhafter und an Tugend ähnlicher Menschen, wobei man den Freund um der Tugend willen liebt, dies ist zugleich jene Art von Freundschaft, die durch Beständigkeit ausgezeichnet ist.[4] Die Voraussetzung wahrer Freundschaft bilden daher die Übereinstimmung in der Liebe der wahren und größten Güter und das aufrichtige Streben danach; nur zwischen Guten, betont in diesem Sinne gleich dem großen griechischen Lehrer der Freundschaft deren beredter Lobredner Cicero, kann Freundschaft bestehen, nisi in bonis amicitia esse non potest,[5] Freundschaft ist nach ihm volle Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen, verbunden mit Wohlwollen und achtungsvoller Liebe. Erstes Gesetz der Freundschaft ist es, von Freunden nur der Tugend Entsprechendes zu verlangen und um der Freunde willen nur Erlaubtes zu tun. Das Fundament der Freundschaft, das ihr Dauer und Festigkeit verleiht, ist die Treue, die sich nur unter Guten findet. Der schönste Schmuck der Freundschaft ist die Sittsamkeit (verecundia), ein verderblicher Irrtum wäre es, zu meinen, in der Freundschaft sei der Willkür aller Ausschweifungen und Sünden Tür und Tor geöffnet, ist doch die Freundschaft von der Natur als Helferin der Tugend, nicht als Begleiterin der Fehler gegeben.[6]

Hoch wertet die Heilige Schrift wahre Freundschaft und den treuen Freund. „Es fand, wer ihn gefunden, einen Schatz, für einen treuen Freund gibts keinen Preis, für seinen Wert gibts kein Gewicht" (Sir. 6, 14f.). Als Segnungen echter Freundschaft zählt die Schrift auf: gegenseitigen Schutz in Bedrängnis, ein treuer Freund ist „ein starker Schutz"; Aufrichtung und Trost in Leid und Not, „ein Lebensbalsam ist ein treuer Freund"; Sicherung und Festigung der Gottesfurcht, „nur wer den Herrn fürchtet, der hält rechte Freundschaft, wie er, so ist ja auch sein Freund" (Sir. 6, 14ff.). Und wie die wahre Freundschaft für die Gottesfurcht eine Stütze bedeutet, so ist sie deren Lohn, ein Gnadengeschenk Gottes (Sir. 6, 16). Mit Recht warnt allerdings zugleich die Heilige Schrift vor unbesonnenem Vertrauen: „Manch einer ist nur Freund zu seiner Zeit und bleibt es nicht am Tage deiner Not" (Sir. 18, 8). Keineswegs berechtigt ist der Tadel, als vernachlässige das Neue Testament die Lehre von der Freundschaft. Jesus hat ja nicht nur mit Worten gelehrt, sondern zugleich durch sein Vorbild: im Verhältnis von Jesus zu Johannes zeigt die Heilige Schrift des Neuen Testamentes das

[4] Aristoteles, Nik. Eth. 8, 2ff. 9, 4.
[5] Cicero, Laelius 5.
[6] Cicero, Laelius 11ff. 18. 22.

Ideal wahrer Freundschaft. Und zudem hat der Herr selbst eindringlicher als je vor ihm oder nach ihm ein Ethiker die echte in Gott begründete Freundesliebe gepredigt, die selbst das Opfer des Todes für den Freund nicht scheut, und was mehr ist, er hat dem Wort die Tat folgen lassen (Joh. 15, 13ff.).

Auch die Kirchenväter haben die Lehre von der Freundschaft nicht außer acht gelassen, erinnert sei nur an Klemens von Alexandrien, der zum Teil aristotelische Gedanken verwertet, an Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Ambrosius und Augustinus. „In die Liebe der nächsten Freunde versenke ich mich gerne, zumal wenn ich von den Ärgernissen der Welt ermüdet bin, in der Freundesliebe ruhe ich ohne Sorge aus, fühle ich doch, daß Gott in ihr wohnt".[7]

Im christlichen Sinne aufgefaßt ist daher die Freundschaft ein Sichfinden und Zusammenstimmen in den höchsten Interessen und Überzeugungen, eine in der Caritas wurzelnde, mit Wohlwollen verbundene Einmütigkeit im Denken und Wollen. So verstanden ist die Freundschaft nun in vollkommenem Sinne treu und beständig, lauter und aufrichtig. Die christliche Freundschaft ist treu, und sie allein: „Nirgends als nur in Christus ist sie treu, in dem allein sie auch nur beständig und glücklich sein kann".[8] Christliche Freundschaft ist lauter und rein; mit Recht betont Ambrosius, daß jener gar kein wirklicher Freund gegen Menschen sein könne, der die Treue gegen Gott verletzt.[9] Christliche Freundschaft ist aufrichtig, deshalb meidet sie Schmeichelei und behält das wahre Wohl und Glück des andern im Auge. Die Schmeichelei ist eine Verletzung der Wahrheit, ohne Wahrhaftigkeit aber ist Freundschaft nicht denkbar.[10] „Nichts ist so sehr ein Beweis von Freundschaft, als wenn man den Fehlern seiner Mitbrüder gegenüber nicht gleichgültig ist".[11]

351. Die Pflicht der Achtung des Nächsten. Zum Wesen der Caritas gehört, daß sie eine Freundschaft ist in erster Linie mit Gott, folgerichtig bedeutet sie auch Freundschaft dem gegenüber, was Gottes ist (S. th. 2, 2. q. 25 a. 4), also Freundschaft zugleich gegenüber dem Nächsten. Wir haben den Nächsten ex caritate zu lieben deshalb, weil er unser Nächster ist nicht nur

[7] Augustinus, Ep. 73, 10. Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus, I, S. 27f.

[8] Augustinus, C. duas ep. Pelag. 1, 1. Vgl. Hieronymus, Ep. 3, 6: Amicitia, quae desinere potest, vera nunquam fuit. Ambrosius, De off. 3, 22, 127: „Wir sind ja doch nicht wie Kinder, die auf irgend eine flüchtige, unsichere Meinung hin ihre Freunde wechseln."

[9] De off. 3, 22, 132.

[10] Cicero, Laelius 25. 11.

[11] Chrysostomus, In ep. ad Eph., hom. 18, 4. Seneca, De benefic. 7, 25.

nach dem natürlichen Bild Gottes, sondern auch nach seiner Fähigkeit, selig zu werden (S. th. 2, 2, q. 44, a. 7). Unzertrennlich mit der christlichen Nächstenliebe ist somit als Grundlage verbunden die Achtung der menschlichen Persönlichkeit: jeder Mensch trägt in seiner Seele vermöge deren vernünftigen Natur Gottes Ebenbild, und der Wert der Seele wird in den Augen des Christen noch wertvoller durch ihren Beruf zur ewigen seligen Gemeinschaft mit Gott. Ohne weiteres ist klar, daß die vollkommene Idee der menschlichen Persönlichkeit nur durch die christliche Caritas zur Geltung gebracht werden kann, weil nur sie die wahre Schätzung der Seele kennt (Matth. 16, 26) und ohne sie, wie die Tatsachen beweisen, nicht einmal die natürliche Wertschätzung des Menschen festzuhalten ist (vgl. Nr. 24, 3). Es bleibt die unbestreitbare Großtat des Christentums, die Idee der menschlichen Persönlichkeit mit ihrer unantastbaren Würde und ihrem unschätzbaren Werte ein für allemal festgestellt zu haben (Matth. 6, 26. 30. 8, 5 ff. 10, 29 ff. 12, 12. 16, 26. Luk. 15, 4 ff. Gal. 3, 27 ff. Kol. 3, 11). Dazu kommt, daß es dem Christentum gelungen ist, die Idee des hohen Wertes eines jeden Menschenwesens ins Bewußtsein der Menschheit einzuführen; von Anfang an wurde die Hochschätzung der menschlichen Persönlichkeit nachdrücklich und wirksam eingeschärft; schon der erste Stellvertreter Christi gibt getreu der Lehre des Meisters (vgl. Matth. 25, 40) im Hinblick auf die Menschenwürde die Losung aus: „Haltet alle in Ehren!" (I Petri 2, 17. Röm. 12, 10. Jak. 2, 1 ff.). Wohin es führt, wenn man das Christentum und seinen Glauben aufgibt, selbst wenn man bemüht ist, seine großen Ideen und Errungenschaften sich zu eigen zu machen, seine Idee der Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit, seine Idee des Wertes der menschlichen Persönlichkeit, das zeigt die Geschichte des modernen Liberalismus und Sozialismus, die ja ihrer Weltanschauung nach eng zusammengehören. Die Vertreter des wirtschaftlichen Liberalismus haben den unteren Klassen des Volkes ein hartes Joch auferlegt, man denke besonders an die Zeiten des aufblühenden Industrialismus, das verglichen mit der heidnischen Sklaverei kaum den Vorzug verdienen wird. Wohl lehnt sich der Sozialismus gegen diese Entwürdigung des Menschen auf, aber er verzerrt die Idee der Achtung vor der menschlichen Persönlichkeit wie die Idee der Nächstenliebe, indem er diese Ideen auf den Genossen beschränkt und sie darüber hinaus verleugnet; besonders deutlich bringt der Sozialismus seine atheistische und materialistische Denkweise gegenüber der menschlichen Persönlichkeit und ihrer unantastbaren Würde zum Ausdruck, indem er die Straflosigkeit der Eingriffe ins Leben der Ungeborenen in mehr oder weniger weitem Umfang

fordert. Jede tiefergreifende soziale und politische Reform setzt die Erneuerung der Achtung vor der Person des Menschen, und zwar eines jeden Menschen, voraus. Nie wird es gelingen, die soziale Frage befriedigend zu lösen, wenn die Denkweise der Massen nicht zugleich reformiert wird in dem Sinne der Achtung vor der menschlichen Persönlichkeit. Dasselbe ist selbstverständlich auch von den Arbeitgebern zu erwarten und zu fordern, sie haben den Arbeiter als Persönlichkeit mit unantastbarer Menschenwürde zu achten und zu behandeln; und wo die Kapitalwirtschaft Formen angenommen hat, die mit der Würde der menschlichen Persönlichkeit unvereinbar sein sollten, oder wo sich solche Tendenzen zeigen, hat der Staat die strenge Pflicht, die Idee der menschlichen Persönlichkeit rücksichtslos zu schützen, ohne auf Proteste wegen Gefährdung der wirtschaftlichen Freiheit oder der wirtschaftlichen Interessen zu achten, denn die Wirtschaft hat dem Menschen als Mittel zu dienen, nicht der Mensch als Werkzeug der Wirtschaft, höher als das Interesse der Bereicherung einzelner steht die Rücksicht auf die Menschenwürde. Freilich werden staatliche Maßnahmen allein nie zum Ziele führen, das wichtigste bleibt die Reform der Gesinnungen im christlichen Geiste, der Wille zur Erfüllung der Forderung: „Haltet alle in Ehren!"

Gegensätze der Nächstenliebe sind hinsichtlich des Wohlwollens Haß und Neid (Nr. 297, 1 und Nr. 169), hinsichtlich des Wohltuns die Schädigung des Nächsten an den Gütern der Seele durch Ärgernis und Mitwirkung zum Bösen (Nr. 360ff.) sowie jede ungerechte Beeinträchtigung der übrigen Güter des Nebenmenschen.

§ 88. Die Gerechtigkeit.[12]

352. Gerechtigkeit und Nächstenliebe. Die Gerechtigkeit (Nr. 123ff.) besteht in dem festen und beständigen Willen, jedem das Seine zu geben, das zu geben, was dem andern objektiv als Mittel zu seinen Zwecken gehört; dieser kann hierauf subjektiv Anspruch erheben; er besitzt also subjektiv und objektiv in der angedeuteten Hinsicht eine Art Vorzugsstellung, die an sich betrachtet exklusiven Charakter hat. Am reinsten ausgeprägt tritt das Wesen des Rechtes bei der Verkehrsgerechtigkeit oder der kommutativen Gerechtigkeit zutage mit ihrer Scheidung der Freiheitssphäre der Individuen, die einander koordiniert sind und über die ihrem Zweck als Mittel dienenden Objekte, Dinge und Kompetenzen nach eigenem Ermessen verfügen. Auf

[12] Außer den Schriften von Lessius und De Lugo über die Gerechtigkeit seien erwähnt: Schwane, Die Gerechtigkeit, 1873. Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, 2. Aufl., 1909. Vermeersch, Quaestiones de iustitia, 2. Aufl., 1914. Kiefer, Die Tugend der ausgleichenden Gerechtigkeit, 2. Aufl., 1908. Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft, 3. Aufl., 1916.

den ersten Blick möchte es scheinen, als stünden die Gerechtigkeit mit ihrer scharfen Sonderung des Mein und Dein und die Nächstenliebe, die im andern ihr zweites Ich erkennt, in unversöhnlichem Gegensatz. Allein bei genauer Betrachtung des Sachverhaltes ergibt sich, daß wie in der Gottesliebe die Nächstenliebe, so in dem Dienst Gottes die Bereitheit eingeschlossen ist, jedem zu geben, was ihm gebührt (S. th. 2, 2, q. 58, a. 1 ad 6); wer den Nächsten liebt, wird es als selbstverständlich ansehen, ihm das Seine zu lassen und es nicht ungerecht anzutasten, ja er wird, wenn es die Umstände erfordern oder nahelegen, weit über diese Mindestforderung hinausgehen, wird fremder Not gerne abhelfen und zu diesem Zweck vom Eigenen geben, ja er wird bereit sein, nötigenfalls auf sein Recht zu verzichten, und dem andern friedfertig entgegenkommen. Die Caritas steht also nicht im Gegensatz zur Idee des Rechtes, sondern setzt das Recht als Mindestforderung für das friedliche Zusammenleben voraus, sie bestätigt, sichert und ergänzt das Recht (vgl. Gal. 5, 14 u. ö.). Sie ergänzt und veredelt das Recht auch insofern, als sie den Geist hochherziger Billigkeit wachruft, die gern und freiwillig den strengen Anspruch, der auf Grund des Gesetzesbuchstabens zustünde, mildert und so verhütet, daß das auf die Spitze getriebene Recht zu hartem Unrecht werde: summum ius summa iniuria.

Der letzte Grund, weshalb die Caritas das Recht anerkennt und voraussetzt, liegt darin, daß es einer sozialen Notwendigkeit entspricht und entspringt und nur so dem einzelnen eine sichere natürliche Basis geschaffen wird, um seine letzte Bestimmung zu erreichen. Der einzelne hat Pflichten gegen Gott zu erfüllen, um sie erfüllen zu können, stehen ihm bestimmte Rechte zu, die unantastbar sind und durch positives Gesetz anerkannt, umschrieben und geschützt werden müssen. Die Gerechtigkeit legt das Fundament und führt die Mauern für das Haus des sozialen Lebens auf, das Haus warm und wohnlich machen kann aber nur die Liebe (B. Keppler). Es ist also ein ungerechter Vorwurf, wenn dem Christentum zur Last gelegt wird, es verkenne die Bedeutung von Recht und Gerechtigkeit. Schon die bisherige sachliche Darlegung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Nächstenliebe läßt erkennen, wie unbegründet jener Vorwurf in Wahrheit ist. Dasselbe ergibt sich aus der Hochschätzung der Gerechtigkeit im Alten und im Neuen Testament. Ungezähltemal wird Gott als Gott der Gerechtigkeit gepriesen und bezeichnet, der Gerechtigkeit und Wahrheit liebt und nach Wahrheit richtet (Ps. 10, 8. 118, 137); der Dekalog führt die Idee der Gerechtigkeit durch, und zwar die Idee der strikten Gerechtigkeit in den letzten sechs Geboten, und eingehend werden die Forderungen der Gerechtigkeit im einzelnen durch das mosaische Gesetz umschrieben, die Propheten

erheben unaufhörlich ihre Stimme zum Schutz der Gerechtigkeit. Die Predigt der Propheten wird vollendet durch Christus, der neben und vor der Liebe die Gerechtigkeit verlangt und einschärft (Matth. 23, 23. Mark. 10, 19). Erinnert sei überdies an die Verteidigung des Naturrechtes durch Christentum und Kirche[13] sowie an das Eintreten der Kirche zugunsten der Autorität, deren Aufgabe es ist, das positive Recht auszugestalten und durchzusetzen (Röm. 13, 1ff. Eph. 3, 15 u. ö.).

Um gleichwohl die Moral Jesu und des Christentums in Widerspruch mit dem Geist des Rechtes zu bringen, wird auf die Forderungen der Bergpredigt hingewiesen. Jesus verbietet die Wiedervergeltung, und er verlangt, daß man dem Unrecht nicht widerstehe und dem Unrecht Verübenden noch weiter entgegenkomme, als seine Ungerechtigkeit bezweckt (Matth. 5, 37ff.). Das Wesen der christlichen Moral ist demgemäß die alle Begriffe übersteigende Liebe, das Verzichten und Verzeihen, das Wesen des Rechtes dagegen erfordert, daß dem Unrecht und der Willkür im sozialen Interesse mit Strenge entgegengetreten werden muß. Welches der Sinn der ethischen Lehren und Weisungen der Bergpredigt sei, kann in letzter Linie nicht auf rein philologisch exegetischem Wege festgestellt werden, sondern nur mit Hilfe der Tradition. Tatsächlich bietet diese den Schlüssel zum Verständnis jener Weisungen, die es zur Pflicht machen, dem Unrecht nicht zu widerstehen: es handelt sich dabei lediglich um Gesinnungsmoral, die Christen haben stets bereit zu sein, so zu denken und so zu handeln, wie es hochsinnige Liebe eingibt. Aber auch nur auf diese Bereitschaft erstreckt sich das unbedingte und stets verbindlich bleibende Gebot, dem Unrecht nicht zu widerstehen. Im einzelnen Fall hat man nach Vernunft zu handeln und das zu tun, was den Umständen entspricht und durch diese als nötig oder nützlich nahegelegt wird. Das ist die Auslegung der christlichen Tradition (Nr. 19), die doch sicherlich eher kompetent ist, den Sinn der Bergpredigt zu bestimmen, als moderner Subjektivismus.

353. Recht und Moral. In schroffem Gegensatz zur christlichen Auffassung des Verhältnisses von Sittlichkeit und Recht steht der extreme Rechtspositivismus mit seiner Leugnung des Naturrechtes und der Agnostizismus Kants, der gleichfalls das christliche Naturrecht ablehnt. Daß dasselbe auch beim Determinismus zutrifft, ist nicht nötig, besonders festzustellen, die Vertreter dieser Richtung müssen eigentlich den Begriff des Rechtes überhaupt ausschalten, sofern er im üblichen Sinne genommen wird, denn das Recht ist Mittel zum Zweck, dessen man sich nach freiem Ermessen

[13] Vgl. auch Schilling, Die Rechtsphilosophie bei den Kirchenvätern, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 1922, 1ff.

bedient, von einer freien Wahl der zum Zweck erforderlichen Mittel aber kann auf deterministischem Standpunkt nicht die Rede sein. Mit der Leugnung des christlichen Naturrechtes hängt es zusammen, daß der extreme Rechtspositivismus Recht und Moral trennt. Besonders unheilvoll und verwirrend haben in dieser Hinsicht die Theorien von Kant und Hegel bei uns gewirkt. Nach Hegel ist der Staat einfachhin Selbstzweck und präsenter Gott, die Folgerungen für das Recht und das Verhältnis von Moral und Recht ergeben sich hieraus ohne weiteres.

In extremer Weise wird der Rechtspositivismus von modernen Juristen wie Merkel und Bergbohm verteidigt, in milderer Form brachte ihn die historische Rechtsschule zum Ausdruck, so Savigny, Puchta. Unter Anlehnung an Comtes Auffassung vertreten viele Juristen der modernen Zeit die einseitig empirische oder die empiristische Meinung, als wäre Recht nur das, was sich empirisch und geschichtlich als solches feststellen läßt, mit dieser empiristischen Anschauung pflegt der evolutionistische Gedanke verbunden zu werden (Nr. 56, 2). Früher suchte man die widerchristliche Ansicht, als habe das Recht mit dem göttlichen Willen oder mit dem Naturrecht im christlichen Sinne nichts zu tun, mit phantastischen Konstruktionen zu stützen. Nach Hobbes haben die Menschen aus Furcht vor dem Kampf aller gegen alle dem staatlosen ursprünglichen Zustand ein Ende gemacht durch Abschluß eines Vertrages, wonach sie unter Verzicht auf die eigene Willkür alle Macht der Staatsgewalt überließen; sie hat souverän zu bestimmen, was Recht und Unrecht sei, niemand darf sich über dieses staatliche Recht ein Urteil erlauben, denn das Recht ist das öffentliche Gewissen. Als ob jeder Einfall eines Despoten unantastbares Recht wäre! Nach Rousseau legen die Menschen, die ursprünglich friedlich in staatlosem Naturzustand lebten, ihre Einzelwillen zum Gesamtwillen zusammen, was dieser anordnet, ist Gesetz. Das Irrige der Konstruktion Rousseaus ergibt sich schon daraus, daß kein Grund einzusehen ist, weshalb eine Minderheit mit abweichender Ansicht an die Meinung der Mehrheit im Hinblick auf die einst erfolgte Zusammenlegung der Einzelwillen zu einem angeblichen Gesamtwillen gebunden sein soll, jener Mangel bleibt auch, wenn Rousseau gar nicht an einen geschichtlichen Vorgang gedacht hat und lediglich durch den Hinweis auf den Urzustand seine Theorie illustrieren wollte. Eine Mehrheit mag beschließen, was sie will, deshalb allein, weil es der Wille der Mehrheit ist, erscheint das Beschlossene noch lange nicht als Recht, sonst wäre jede Vergewaltigung durch eine von gewissenlosen Führern geleitete Volksmehrheit ohne weiteres sanktioniert. Der Willkürbeschluß einer Mehrheit ist ebensowenig Recht als das Willkürgesetz eines Despoten; der grundsätzliche Standpunkt eines

Rousseau ist deshalb in gleicher Weise abzulehnen wie der eines Hegel oder eines Thomas Hobbes. In weniger extremer Form wurde der Rechtspositivismus von der historischen Rechtsschule vertreten. Das Naturrecht wird zwar von ihr als unbestimmt, subjektivistisch und nicht erzwingbar abgelehnt, aber sie nimmt immerhin unter Betonung des Gewohnheitsrechtes allgemeine Rechtsgedanken an; statt jedoch diese im Naturrecht begründet sein zu lassen, führt sie die rechtlichen Grundsätze auf den unbewußt schaffenden Volksgeist zurück, also auf eine unfaßliche Tatsache oder richtiger auf eine Fiktion, man will ein nicht eben schwer zu erklärendes Rätsel dadurch erklären, daß man ein unerklärliches Rätsel zur Erklärung verwendet. Alle diese Theorien übersehen die Tatsache, daß nach dem menschlichen Bewußtsein aller Zeiten ein gewisser Fonds von rechtlichen Ideen und Grundsätzen, den wir Naturrecht nennen, allen Völkern gemeinsam ist. Die historische Rechtsschule ist zudem mit Kant der irrigen Meinung, daß die Erzwingbarkeit zum Wesen des Rechtes gehöre (Nr. 51).

Daraus, daß ein Gesetz besteht oder beschlossen wird, folgt also noch nicht, daß es Recht ist und dem Recht entspricht. Es muß daher einen objektiven Maßstab geben, der es ermöglicht, den rechtlichen Charakter der menschlichen Gesetze zu beurteilen. Kant sieht diesen Maßstab in der Erfüllung einer rein formalen Forderung, die an das Gesetz zu stellen ist. Recht ist ihm nämlich der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammenbestehen kann. Genügt ein Gesetz dieser grundsätzlichen Forderung, dann ist es als Recht anzuerkennen. Allein die von Kant dargelegte Norm gibt lediglich das Ziel an, das der Gesetzgeber erreichen will, die gesamte Gesetzgebung erstrebt das friedliche soziale Leben; das friedliche Zusammenleben wird allerdings erreicht, wenn keiner seine Willkür ungebührlich ausdehnt. Aber gerade über die feste Grenze, wo die Ausdehnung der Willkür halt machen muß, also über die eigentliche Grundfrage, wenn es gilt, das Wesen des Rechtes zu bestimmen, gibt Kant keinerlei Aufschluß, ebensowenig über den Grund, weshalb der einzelne verpflichtet ist, seiner Willkür Einhalt zu tun.

Auf christlichem Standpunkt sind die angedeuteten Fragen leicht zu beantworten. Danach sind Recht und Sittlichkeit zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen, beide hängen vielmehr aufs engste zusammen; das Recht hat seine Grundlage in der sittlichen Ordnung, die Rechtsordnung ist ein wichtiger Teil der sittlichen Ordnung, jene hat dieser als Mittel zum Zweck zu dienen, und die sittliche Ordnung sichert die rechtliche, wie es der Zwang allein nimmer vermöchte. Der einzelne hat sein absolut maß-

gebendes Ziel, er hat deshalb unerläßliche Pflichten, aber auch folgerichtig unentziehbare Rechte, niemand darf ihn abhalten, sein Ziel mit erlaubten Mitteln anzustreben, der einzelne hat also ein natürliches Recht auf Leben, Gesundheit, vernünftig verstandene Freiheit, religiöse Überzeugung und Betätigung und andere Güter und Mittel, notwendig zur Erfüllung der Lebensaufgabe. Allein diese ursprünglichen Rechte würden ihrem Träger wenig nützen, wenn sie nicht des sozialen Schutzes sich erfreuen dürften; darum hat Gott den sozialen Trieb zur staatlichen Vereinigung ins Menschenwesen gelegt, es ist Pflicht der Menschen, in staatlicher Vereinigung zu leben, damit es dem einzelnen ermöglicht werde, seine irdische und überirdische Aufgabe zu erfüllen. Wiederum muß dem Staate, da auch er von Gott auferlegte Pflichten hat, das Recht zustehen, alles von seinen Mitgliedern zu fordern, was zu seinem Bestande notwendig ist und was notwendig ist, um das Wohl der Gemeinschaft im zeitlichen Sinne zu begründen und zu sichern: das oberste Gesetz des Staates. Vor allem hat es daher seine Sorge zu sein, das Gemeinwohl und die natürlichen Rechte der Mitglieder auf Leben, Ehre, Eigentum und ihre übrigen natürlichen Rechte zu schirmen. Zu diesem Zweck hat die staatliche Autorität, ohne die eine einheitlich zu leitende Gemeinschaft nicht bestehen kann, die natürlichen Rechte durch positive Gesetzgebung genauer festzustellen und zu umschreiben, und zwar sowohl die Rechte des einzelnen gegen den einzelnen und gegen die Gemeinschaft als auch deren Rechte gegenüber den Mitgliedern. Den Ausgangspunkt bilden die einleuchtenden rechtlichen Grundsätze, wonach man jedem das Seinige geben muß, wonach es verwehrt ist, andern Unrecht zu tun, andern an Leben, Hab und Gut, Ehre und gutem Namen willkürlich zu schaden, wonach es Pflicht ist, dem Staate zu leisten, was zu seinem Bestande notwendig erscheint. Deutlich zeigt sich so, daß das Recht in doppelter Weise unlöslich mit der sittlichen Ordnung zusammenhängt, nämlich nach seinem Inhalt und nach seinem Zweck. Nach dem Inhalt, denn die letzten Rechtssätze sind einleuchtende sittliche Grundsätze, die den Gegenstand der Tugend der natürlichen Gerechtigkeit bilden, besteht doch diese darin, daß man jedem das Seinige gibt und läßt. Was aber den Zweck der Rechtsordnung betrifft, so ist klar, daß das Recht den höchsten sittlichen Zwecken der Menschheit zu dienen hat, sein letzter Zweck ist ein sittlicher Zweck (vgl. Nr. 27). Das gesamte natürliche Recht, die Grundlage des positiven Rechtes, ist Ausfluß des ewigen Gesetzes, des Willens Gottes (Nr. 53ff.); in derselben lex aeterna ist aber auch die Norm enthalten, daß das natürliche Recht von der gottgewollten staatlichen Autorität positiv auszugestalten ist, so empfängt die ganze der Gerechtigkeit entsprechende Rechtsordnung eine sittliche Begründung und einen sittlichen

Charakter; unmittelbar trägt solchen Charakter die natürliche Rechtsordnung, und in mittelbarer Weise bekommt ihn auch die positive staatliche Rechtsordnung, und man kann deshalb sagen: die Rechtsordnung ist ein Ausschnitt aus der sittlichen Ordnung, wie sie von Gott gewollt ist. Es hat daher als Sünde zu gelten, wenn man mit Wissen und Willen das gerechte staatliche Gesetz willkürlich übertritt (vgl. Nr. 60. 66f. 69). Die Auffassung, als müßten die menschlichen Gesetze nicht dem Naturrecht angepaßt werden, als empfingen sie ihre Gewalt, zu verpflichten, nicht von Gott und als wäre der Staat Ursprung und Quelle allen Rechtes und keinerlei Rechtsschranke unterworfen, ist kirchlich verurteilt.[14] Der Zusammenhang des Rechtes mit der sittlichen Ordnung bringt es ohne weiteres mit sich, daß das Recht sittlich zu gebrauchen ist, man darf also sein Recht nicht unter Verletzung der Nächstenliebe auf die Spitze treiben, man darf nicht einen Armen, der seine Schuld nicht bezahlt, durch die gesetzlich zugebilligte Exekution dem Elend überliefern. Wie aber die vernünftig durchgeführte Rechtsordnung der sittlichen Ordnung unschätzbare Dienste zu leisten hat und zu leisten vermag, so bildet umgekehrt die sittliche Ordnung den festesten Halt und sichersten Schutz für die Rechtsordnung, denn die Moral schärft die Beobachtung des Gesetzes um des Gewissens willen ein, die Moral begründet die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit mit dem Hinweis auf den göttlichen Willen. Das bedeutet für den Staat und seine Ordnung eine durch nichts anderes zu ersetzende und mit nichts anderem zu vergleichende Sicherung. Moderne unchristliche Theorien sind außerstande, die dem Staat und dem Gesetz geschuldete Rechtspflicht des Gehorsams auch wirklich überzeugend zu begründen. Mehrfach wird diese Rechtspflicht damit erklärt, daß der einzelne sich verpflichtet fühle: er fühlt sich verpflichtet, und deshalb ist er verpflichtet. Richtiger wird man umgekehrt fesstellen müssen, daß der einzelne sich gebunden fühlt, weil er tatsächlich gebunden ist, aber dann stehen wir wieder vor der Frage, woher es komme, daß er gebunden ist und sich deshalb gebunden fühlt. Es gibt auf diese Frage nur eine wissenschaftlich befriedigende Antwort, daß nämlich nach dem Willen des Höchsten der Staat ohne Autorität nicht bestehen, diese aber ohne Gehorsam seitens der Staatsangehörigen nicht ihre gottgewollte Aufgabe erfüllen kann: der Staat soll sein, die Autorität soll sein, der Untertan soll und muß daher gehorchen, dies ist im letzten Grunde eine sittliche Pflicht, die aber darum keineswegs aufhört, dem Staat gegenüber als Rechtspflicht sich darzustellen.

Die Betonung des Zusammenhanges zwischen Recht und Moral darf aber nicht dazu verleiten, den Unterschied, der zwischen beiden besteht, zu

[14] Denz. n. 1739. 1756.

verwischen oder zu leugnen. Die rechtliche Pflicht ist eine solche eigentümlicher Art. Das Recht, das Objekt der Gerechtigkeit, ist das, was jemand im strengen Sinne gehört, das debitum ex iustitiae necessitate, was also nach Gesetz und vor Gericht erzwungen werden kann; davon zu unterscheiden ist eine Forderung ex quadam morali aequitate, auf Grund einer gewissen moralischen Billigkeit, oder ex sola honestate, auf Grund rein sittlicher Rücksicht, wie etwa bei der Dankbarkeit (S. th. 2, 2, q. 31, a. 3 ad 3. Nr. 126). Deutlich tritt der Unterschied der Rechtspflicht und der rein sittlichen Pflicht zutage, wenn man die Dankespflichten und die Liebespflichten überhaupt mit den Rechtspflichten näher vergleicht, dort ist lediglich die sittliche Rücksicht und Betrachtungsweise maßgebend, man soll aus Dankbarkeit oder aus Liebe von dem Eigenen geben und freiwillig dem andern Gutes mit Gutem vergelten oder Gutes tun, hier dagegen hat man dem andern das ihm streng geschuldete Seinige zu geben, das ihm ohne Verletzung seiner Person, ohne „Lädierung" nicht vorenthalten werden kann. Das Recht ist eine soziale Regel, die der Ordnung des Zusammenlebens dient und jedem das Seinige sichern soll; damit hängt es zusammen, daß in erster Linie die äußeren Handlungen und Dinge in Frage kommen, wobei eine sachliche Gleichheit herzustellen oder die verletzte Gleichheit von der staatlichen Autorität wiederherzustellen ist (S. th. 2, 2, q. 58, a. 2 ad 4); freilich ist es für das staatliche Zusammenleben keineswegs belanglos, in welcher Gesinnung der Forderung des Rechtes genügt wird, vielmehr liegt es im Interesse des Staates und seiner Sicherheit, daß es mit der rechten Gesinnung geschehe, die Affekte zu ordnen jedoch ist Aufgabe der andern sittlichen Tugenden, während die Gerechtigkeit „die Mitte der Sache" bezweckt (Nr. 123). Doch beachtet das Recht auch seinerseits, wenn immer es möglich und tunlich ist, die Gesinnung, man denke an die zu verhängenden Strafen oder an die Unterscheidung von doloser und fahrlässiger widerrechtlicher Handlung, ja der Zwang selbst soll schließlich dazu dienen, daß der, gegen den er angewandt wird, zu besserer Einsicht gelange. Nicht zuletzt aber ist für das Recht charakteristisch eben der Zwang, der deshalb angewendet werden kann, weil nur äußere Handlungen und Dinge in Frage kommen. Die Anwendbarkeit und die Anwendung des Zwanges lassen die Eigenart des Rechtes gegenüber der sittlichen Ordnung als solcher deutlich hervortreten: der sittlichen Handlung und Haltung ist es eigentümlich, daß sie auf Freiheit und Freiwilligkeit beruht, eine lediglich erzwungene Handlung hat sittlich nichts zu bedeuten. Gleichwohl, trotz seiner Erzwingbarkeit, hört das Recht nicht auf, zur sittlichen Ordnung zu gehören, so sicher die Gerechtigkeit, deren Objekt das Recht ist, eine sittliche Tugend bleibt; nicht nur ist die Erzwingbarkeit kein wesentliches Moment

des Rechtes und entspricht der Zwang einer bloßen Eventualität, die Anwendung von Zwang selbst ist im Sittengesetz begründet, es soll nach göttlichem Willen gegen die der gesetzlichen Ordnung Widerstrebenden Zwang angewandt werden, und zwar, wie bereits betont wurde, damit sie in sich gehen und sich bessern, das Recht hat daher der sittlichen Ordnung zu dienen. So ist das Recht nach Inhalt und Zweck mit der Moral unlöslich verbunden; obwohl verschieden davon, kann es doch nie von der Moral geschieden werden. Auch der Hinweis auf den möglichen Widerspruch von Recht und sittlicher Pflicht läßt die Scheidung von Recht und Moral nicht als begründet erscheinen; es ist allerdings möglich, und der Fall tritt nicht selten ein, daß einer seinen Rechtsanspruch unter Ausnützung des Gesetzesbuchstabens auf die Spitze treibt, daß einer etwa unter dem Schutz des Gesetzes den Armen unterdrückt und beraubt, aber das ist nichts anderes als Mißbrauch des Rechtes, ein Mißbrauch, den der Staat, um das hohe Ziel der Rechtsordnung nicht zu gefährden, hingehen lassen muß, den er jedoch nach Kräften einzuschränken hat (BGB. § 226).

354. Unrecht und Ungerechtigkeit. Sieht man ab von dem Gebrauch dieser Begriffe im weiteren Sinne, so bezeichnet Unrecht oder Ungerechtigkeit die Verletzung einer Rechtspflicht, bei Unrecht denkt man regelmäßig an den einzelnen Fall der Rechtsverletzung, bei Ungerechtigkeit vielfach auch an die bleibende Willensrichtung, entgegengesetzt der Tugend der Gerechtigkeit. Wie nun das Objekt der Gerechtigkeit ein dreifaches sein kann, das Recht im Sinne der legalen, der verteilenden und der austauschenden Gerechtigkeit, so kann die Rechtsverletzung gleichfalls in dreifacher Gestalt auftreten, je nachdem sie sich gegen eine der drei Arten von Gerechtigkeit richtet. Da der legalen Gerechtigkeit durchaus das Wesen der Gerechtigkeit zukommt, so stellt sich ihre Verletzung zweifellos als Unrecht dar, nämlich als Unrecht gegen die Gemeinschaft, mag auch die Verletzung zunächst als Unbotmäßigkeit erscheinen und erachtet werden. Mit diesem Unrecht kann sich je nach dem Inhalt und Zweck des Gesetzes eine Verletzung der austeilenden oder austauschenden Gerechtigkeit verbinden, so beim Richter, der den einen Angeklagten willkürlich vor dem andern bevorzugt, oder bei dem Kaufmann, der die vorgeschriebenen Taxen betrügerisch außer acht läßt. Die zweite Art von Unrecht richtet sich gegen die distributive Gerechtigkeit und besteht im Ansehen der Person, ein Beispiel wurde eben erwähnt (Nr. 125). Die dritte Art von Unrecht ist der Tugend der kommutativen oder austauschenden Gerechtigkeit entgegengesetzt, die hauptsächlich den Verkehr der einzelnen untereinander ordnet; ebendarum ist in diesem Zusammenhang, wo die Pflichten des einzelnen gegen den einzelnen zu be-

handeln sind, die zuletzt erwähnte Art von Unrecht vor allem zu berücksichtigen.

Die Verkehrsgerechtigkeit enthält die Forderung, jedem das Seine zu geben; sieht man genauer zu, so sind in dieser Grundnorm der austauschenden Gerechtigkeit zwei Forderungen einbegriffen, nämlich die Forderung, dem andern das Seinige zu lassen, und die Forderung, ihm das zu geben, worauf er Anspruch erheben kann; und wiederum sind mit diesen affirmativen Geboten die beiden Verbote verbunden, des andern Recht zu beeinträchtigen oder, was ihm gehört, zu behalten. Solches Unrecht, Unrecht im striktesten Sinne (Nr. 125), kann persönliche Güter, und zwar individueller Art, wie Gesundheit und körperliche Integrität, oder sozialer Art, wie Ehre und guten Ruf, betreffen oder materielle Güter mit Einschluß der persönlichen Forderungsrechte, die nur mittels der Personalklage durchzusetzen sind. Arten des Unrechtes im striktesten Sinne sind demgemäß Rechtsverletzungen, gerichtet gegen die Person des Nächsten, gegen seine körperliche Integrität und sein eheliches Recht, gegen seine Vermögensrechte (vgl. Nr. 64, 1), gegen seine Ehre. Was die Erscheinungsformen des Unrechts, entgegengesetzt der kommutativen Gerechtigkeit, angeht, so kann es, wie eben angedeutet wurde, die Person oder die Sache des Nächsten berühren, es kann für ihn einen Schaden verursachen oder auch nicht, es kann auftreten in Form des Wortes oder der Tat oder einer Unterlassung, es kann mit Wissen und Absicht, wobei man sich also der Rechtsverletzung bewußt ist, geschehen oder ohne dieses Bewußtsein: formelles und materielles Unrecht. In dieser letzten Hinsicht stellt Thomas von Aquin den Satz auf, niemand könne im formellen Sinn Unrecht tun, ohne es zu wissen und zu wollen, wie umgekehrt keiner Unrecht erleiden könne anders als wider Willen. Eine Handlung geht aus von dem Handelnden, ein Erleiden aber seinem Wesen nach von einem anderen, es kann also nicht derselbe in derselben Beziehung tätig und leidend sein, was daher der Mensch freiwillig tut, das tut er im eigentlichen Sinn, und was er wider Willen erleidet, das erleidet er im eigentlichen Sinne, beim freien Handeln ist das innere Prinzip des Willens wirksam, beim Leiden ein äußeres Prinzip. Daraus ergibt sich der bereits festgestellte Grundsatz; freilich kann es zufällig geschehen, daß einer materialiter Unrecht tut wider Willen, er kann etwa gegen seine Absicht Fremdes sich aneignen, oder es ist möglich, daß einer freiwillig Unrecht erleidet, wenn er nämlich aus freien Stücken auf sein Recht verzichtet (S. th. 2, 2, q. 59, a. 3). Hat so der Berechtigte freiwillig, ohne daß Gewalt oder List oder Drohung angewendet wurde, auf sein Recht Verzicht geleistet, so gilt: scienti et consentienti non fit

iniuria neque dolus,[15] doch ist vorausgesetzt, daß der Verzicht auf sein Recht dem Träger des Rechts möglich, nicht zum Beispiel durch das Naturrecht verwehrt sei, so war die Tötung des Königs Saul trotz erteiltem Auftrag ein Verbrechen, der Ehebruch mit einer Verheirateten bleibt Ehebruch trotz Zustimmung des Gatten.[16]

Weiter als die Moral muß, was die Feststellung von Schuld und Straffälligkeit betrifft, zuweilen das Recht gehen, es muß auf Schuld und Strafe unter Umständen auch dann noch erkennen, wenn die Moral eine Handlung, woraus die Schädigung des andern entsprang, entschuldigt, weil die hinreichende Erkenntnis fehlte und dieser Zusammenhang tatsächlich nicht vorausgesehen wurde; das Recht muß mitunter die culpa mere iuridica annehmen, weil andernfalls das Gemeinwohl Schaden litte, sofern die Nachlässigkeit gefördert und wegen des nicht zu erweisenden Bewußtseins der rechtswidrigen Handlung viele Rechtsverletzungen ungeahndet blieben.

Die Eigenart der Verletzungen des Rechtes im striktesten Sinne bringt es mit sich, daß hier, soweit nur möglich, eine Restitution, ein Ausgleich der verletzten Ordnung erfolgen muß, da ja sonst die verschuldete Ungleichheit fortbestünde, vornehmlich ist ein Ausgleich möglich und erforderlich bei Verletzung der Vermögensrechte, jedoch auch bei Verletzung von Ehre und gutem Namen, wenn schon meist nicht in der klar zu umgrenzenden und durchführbaren Weise wie bei Verletzung der Vermögensrechte. Die Restitution setzt eine wirklich erfolgte Rechtsverletzung voraus (Nr. 454ff.).

Sowohl im Alten wie im Neuen Testament wird die Ungerechtigkeit streng gerügt und als Todsünde betrachtet, als Sünde, die zum Tode führt (Ez. 33, 14ff.), die vom Reich Gottes ausschließt (I Kor. 6, 8ff. I Thess. 4, 6. Eph. 4, 28); eindringlich wird gleich der legalen (Röm. 13, 1ff. Nr. 69) und distributiven (Ps. 81, 3f. Jer. 22, 3ff.) die ausgleichende Gerechtigkeit (Matth. 23, 23. Tit. 2, 12 u. ö.) immer wieder gefordert. Daß die Ungerechtigkeit gegen den andern eine schwere Sünde ist, läßt sich unschwer zeigen, sofern die Ungerechtigkeit eine Schädigung und Kränkung des Nächsten bedeutet, den andern aber zu schädigen oder zu kränken, ist ein Verstoß gegen die Caritas, die des anderen Gut und Wohl will und die das Leben der Seele darstellt (S. th. 2, 2, q. 59, a. 4). Neben dem Maß der Beeinträchtigung des andern in seinem Rechte kommt nämlich auch dessen Kränkung und die so verschuldete Störung des friedlichen Zusammenlebens, worauf die Funktionen der Gerechtigkeit abzielen (C. gent. 3, 34), in Betracht. Handelt es sich um Geringfügiges, so liegt läßliche Sünde vor, weil anzu-

[15] Reg. iur. in VI⁰ Decr. Bonif. VIII., n. 27.

[16] Denz. n. 1200.

nehmen ist, daß ein solcher Verstoß den andern nicht „lädiert" und ihn nicht wirklich kränkt (S. th. 2, 2, q. 59, a. 4 ad 2).

355. Der Gerechtigkeit verwandte Tugenden. Wie bereits festgestellt worden ist (Nr. 126), gibt es unter den der Gerechtigkeit verwandten Tugenden solche, die ein notwendiges Element des sittlichen Lebens darstellen, ohne die also sittliches Leben nicht möglich ist, und wiederum andere, die zwar zum sittlichen Leben beitragen, jedoch kein in demselben Sinn unerläßliches Element der Sittlichkeit darstellen; zu der ersten Art von Tugenden gehören Dankbarkeit, Wahrhaftigkeit (Nr. 364) und Treue (Nr. 375), zur zweiten Art Freigebigkeit (Nr. 255), Sittsamkeit (Nr. 221,2) und Geselligkeit oder Freundlichkeit, von Thomas amicitia oder affabilitas genannt (Sir. 4, 7. S. th. 2, 2, q. 80, a. un.).

1. Die Tugend der Freundlichkeit. Da stets im sittlichen Leben, sobald eine eigenartige Beziehung des Guten hervortritt, eine besondere Tugend in Frage kommt, so ist auch die Freundlichkeit im Verkehr oder die Leutseligkeit eine christliche Tugend, denn es ist zu fordern, daß man sich im Verkehr mit den Menschen in Wort und Haltung so benehme, wie es sich einem jeden gegenüber geziemt; durchaus entsprechend ist es jedoch, bei Übung dieser Tugend das nähere oder entferntere Verhältnis, in dem die anderen zu uns stehen, in Betracht zu ziehen. Freundlich und zuvorkommend hat man demgemäß auch gegen Fremde und Unbekannte zu sein. Die Freundlichkeit weist eine gewisse Ähnlichkeit mit der Freundschaft auf, doch ist hier Zuneigung und Liebe, dort nur das allgemeine Verhältnis der Menschenliebe in christlichem Sinne vorausgesetzt. Die Freundlichkeit, die rechte Mitte zwischen zwei Extremen, nämlich zwischen Gefallsucht und abstoßender Morosität, ist eine der Gerechtigkeit verwandte Tugend, weil sie sich auf den andern bezieht und im Verkehr der Menschen gleich der Wahrhaftigkeit erforderlich ist, denn wie ohne diese kann das menschliche Leben auch nicht ohne Freude und Annehmlichkeit bestehn. Freilich ist das alles nicht so gemeint, als müßte man jedem, mit dem man zusammentrifft, gleicherweise eine freundliche Miene zeigen und so etwa leichtfertige Spötter über Glaube und Tugend noch ermuntern, man darf sich vielmehr nötigenfalls nicht scheuen, zu gutem Zweck oder zur Vermeidung schlimmer Folgen den andern zu betrüben (vgl. Sir. 7, 26. II Kor. 7, 8. S. th. 2, 2, q. 114). Das eine Extrem per excessum, entgegengesetzt der Freundlichkeit, bezeichnet Aristoteles als Gefallsucht,[17] hat man dabei die Absicht, für sich irgend einen Vorteil und Gewinn zu erreichen, so artet die Freundlichkeit in Schmeichelei aus, doch kann man unter Schmeichelei auch, entsprechend dem allgemeinen

[17] Nik. Eth. 4, 12.

Sprachgebrauch, eine das rechte Maß überschreitende Freundlichkeit andern gegenüber in Wort und Verhalten verstehen (S. th. 2, 2, q. 115, a. 1); Schmeichelei wäre es demgemäß, wenn man den andern lobte wegen seiner Fehler oder wegen ungewisser Vorzüge, obschon man keinen besonderen Vorteil erstrebt, sondern nur dem andern zu Gefallen redet. Schwere Sünde ist die Schmeichelei mit Rücksicht auf den Gegenstand, wenn man etwa die Sünde des andern lobt: ein Unrecht gegen Gott und eine Verletzung der Liebe des Nächsten, den man zur Sünde ermuntert. Schwere Sünde ist Schmeichelei mit Rücksicht auf die Absicht, falls man dem andern arglistig schaden will an Leib oder Seele (vgl. De malo q. 7, a. 1 ad 11). Überdies kann die Schmeichelei schwer sündhaft werden, wenn dadurch Anlaß zur Sünde gegeben oder infolge davon Ärgernis genommen wird (Nr. 361). Vorausgesetzt ist jedoch stets, daß Wichtiges in Frage stehe. Läßliche Sünde, weil keine Verletzung der Caritas, liegt vor, wenn man dem andern schmeichelt, lediglich um ihm zu Gefallen zu reden, oder falls man ein Übel abwenden oder in der Not etwas erreichen möchte (S. th. 2, 2, q. 115, a. 2). Den Gegensatz zur Freundlichkeit per defectum bildet die Morosität, die andern durch eigensinniges, launenhaftes und mürrisches Wesen das Zusammenleben verbittert. Von diesem Gegensatz zur Freundlichkeit ist die der Liebe zuwiderlaufende Streitsucht zu unterscheiden, wobei man dem Nächsten aus Mangel an Liebe, also aus Abneigung gegen seine Person widerspricht; die eigentliche Streitsucht, eine Verletzung der Eintracht, ist Sünde wider die Caritas (Nr. 297); leicht führt die Hauptsünde des Zornes zu Streit und lieblosem Widerspruch (Nr. 171). Die Morosität ist nach dem Grad der Kränkung anderer und nach der dadurch verschuldeten Erschwerung des friedlichen Zusammenlebens zu beurteilen; an sich betrachtet ist übertriebene Freundlichkeit verglichen mit der Morosität der geringere Fehler (S. th. 2, 2, q. 116).

2. Die Dankbarkeit. Die Dankbarkeit weist insofern mit der Gerechtigkeit eine Ähnlichkeit auf, als dabei dem andern gegeben wird, was ihm gebührt, freilich kommt bei ihr nicht das debitum legale, das erzwingbare Recht, in Frage, sondern nur das debitum honestatis, die Verbindlichkeit vor dem Gewissen; die Dankbarkeit ist zwar geneigt, dem andern möglichst nach Gleichheit, ja darüber hinaus zu vergelten, aber sie gibt von dem Eigenen und ungezwungen. Die Dankbarkeit steht der Religiosität, der Pietät und Ehrfurcht nahe, doch unterscheidet sie sich von diesen Tugenden, weil hier jedesmal in anderer Weise etwas geschuldet wird. Gott schulden wir als Urheber aller unserer Güter die höchste Verehrung, die Religiosität (Nr. 298), Eltern und Vaterland gebührt, weil wir ihnen Dasein und Leben verdanken, Pietät, den in Amt und Würden stehenden Vorgesetzten als Behütern des

Gemeinwohles Ehrerbietung, dem einzelnen privaten Wohltäter aber, dem wir wegen seiner Güte gegen uns verpflichtet sind, sind wir Dankbarkeit schuldig, vier Formen der Dankbarkeit, wovon immer die folgende in der vorhergehenden enthalten ist, so ist die Religiosität eine Pietät mit ausgezeichnetem Charakter, und ähnlich im übrigen (S. th. 2, 2, q. 106, a. 1). Akte der Dankbarkeit sind die Dankbarkeit in der Gesinnung, der Dank durch Wort und Tat: gratiam habere, gratias agere, gratiam referre. Zunächst ist Pflicht die dankbare Gesinnung, dankbar kann auch der Ärmste sein, entscheidend ist also in erster Linie mehr der Affekt als der Effekt, ähnlich wie bei der Wohltat selbst, so Thomas, der bei seiner Lehre von der Dankbarkeit Aristoteles, Seneka und Cicero folgt (S. th. 2, 2, q. 106, a. 3 ad 5). Die aufrichtige Gesinnung der Dankbarkeit macht jedoch zugleich geneigt, die Wohltat dem Wohltäter und andern gegenüber anzuerkennen und nach Möglichkeit Gutes mit Gutem und sogar mit Besserem zu vergelten (S. th. 2, 2, q. 106, a. 6), daher die Definition Ciceros, wonach die Dankbarkeit das Gedächtnis der Freundschaftsdienste des andern und den Willen in sich schließt, ihm zu vergelten (vgl. S. th. 2, 2, q. 80, a. un.). Die Pflicht dankbarer Gesinnung ist sogleich nach empfangener Wohltat verbindlich, die Vergeltung hat unter Wahrung des Taktes zur rechten Zeit zu geschehen (S. th. 2, 2, q. 106, a. 4). Als Maßstab der Vergeltung ist bei Freundschaften, die auf der Tugend beruhen, also bei der wahren Freundschaft, nach Aristoteles die Absicht des Gebers anzusehen, denn bei der Tugend und Sittlichkeit liegt das Entscheidende in der Absicht (S. th. 2, 2, q. 106, a. 5).[18] Übrigens vermag auch der Arme nach christlicher Auffassung die empfangenen Wohltaten irgendwie zu vergelten, nicht nur durch Anerkennung der Wohltat dem Geber und andern gegenüber, wodurch die Ehre des Gebers gefördert wird, sondern besonders durch das Gebet. Streng rügt Jesus den Undank (Luk. 17, 17), und oft wird in der Heiligen Schrift zur Dankbarkeit, zumal gegen den größten Wohltäter des Menschen, gegen Gott den Herrn, aufgefordert (Eph. 5, 20 u. ö.).

Die Undankbarkeit ist Sünde, weil sie der Tugend entgegengesetzt ist und ihr widerstreitet (S. th. 2, 2, q. 107, a. 1). In gewissem Sinn ist es auch ein Verstoß gegen die Pflicht der Dankbarkeit, wenn man dagegen per excessum, durch ein Zuviel, fehlt, indem man etwa dankbar ist, wofür man nicht dankbar sein sollte, nämlich für Hilfe zur Sünde und in ähnlichen Fällen, ferner wäre es per excessum ein Verstoß gegen die Dankbarkeit, wenn man indiskret rasch sich der Dankesschuld entledigte; aber im eigentlichen Sinne erscheinen

[18] Aristoteles, Nik. Eth. 8, 15. Bei der Freundschaft um des gemeinsamen Interesses willen ist der Nutzen maßgebend, S. th. 2, 2, q. 106, a. 5.

die Verfehlungen per defectum, durch ein Zuwenig, als Sünden gegen die Tugend der Dankbarkeit. Man kann privative und konträre Undankbarkeit unterscheiden; jene besteht in Unterlassung des Dankes, diese in einem der Dankbarkeit konträr entgegengesetzten Verhalten. Die Stufen der konträren Undankbarkeit sind: Vergeltung des Guten mit Bösem, Schmähung der Wohltat, Hinstellen der Wohltat als Übeltat. Stufen der privativen Undankbarkeit sind die Unterlassung der Vergeltung, die Verstellung, als hätte man keine Wohltat empfangen, die Versagung der Anerkennung der Wohltat, indem man gar nicht daran denkt und sie so vergißt oder darüber weggeht (S. th. 2, 2, q. 107, a. 2). Sündigt man lediglich durch Unterlassung, so ist die Undankbarkeit an sich läßliche Sünde, es handelt sich dabei um eine gewisse Nachlässigkeit oder um den Mangel irgend einer Disposition zur Tugend. Freilich könnte auch bei solcher Undankbarkeit schwere Sünde vorliegen, falls eine große Wohltat in Frage stünde und man dem Wohltäter in bedeutender Not, obschon man könnte, nicht zu Hilfe käme, oder im Falle schwerer Kränkung des Wohltäters durch die Undankbarkeit oder bei vollkommen überlegter Verachtung von Wohltäter oder Wohltat. Bei einem Verhalten, das der schuldigen Dankbarkeit direkt entgegengesetzt ist, also bei der konträr entgegengesetzten Undankbarkeit, kommt es auf den Charakter der Handlungsweise an, erwiderte man die Wohltat mit einem schweren Unrecht, so wäre dies schwer sündhaft, anders wenn ein geringfügiges Übel zugefügt würde (S. th. 2, 2, q. 107, a. 3).

B. Die Pflichten gegenüber dem Nächsten in geistiger Hinsicht.

Erste Unterabteilung: Die Sorge für das Seelenheil des Nächsten.

§ 89. Die pflichtmäßige Sorge für das Seelenheil des Nächsten.

356. Pflichtmäßige Sorge im Sinne einer Rechtspflicht. Eine Rechtspflicht, für das Seelenheil des Nächsten zu sorgen, besteht auf Grund einer vertraglichen Verbindlichkeit, wie sie mit Übernahme von bestimmten Ämtern und Funktionen gegeben ist, wobei die strenge Verpflichtung auf ausdrücklichem oder stillschweigendem Übereinkommen beruht und, wie im letzten Fall, mit der Natur der übernommenen Obliegenheiten verknüpft zu sein pflegt. Augenscheinlich ist solche Rechtspflicht vorhanden in allen Fällen, wo eine das Seelenheil berührende Obliegenheit beruflich gegen Gewährung etwa des Lebensunterhaltes auferlegt ist,[1] so ist der kirchlich bestellte Seelsorger, Beichtvater oder Prediger rechtlich verpflichtet, für das Heil der ihm anvertrauten Seelen zu sorgen. Analoges gilt von dem bestellten

[1] Alph., Mor. 2, 3, 40: ex iustitia ratione stipendii.

Erzieher und hinsichtlich der geistigen Güter überhaupt von dem Beruf des Lehrers und ähnlichen Berufen. Es handelt sich hier um Pflichten der ausgleichenden Gerechtigkeit. In welchem Sinne den Eltern Pflichten gegenüber ihren Kindern obliegen, wird später festzustellen sein (Nr. 489 f.).

357. Pflichtmäßige Sorge im Sinne einer Liebespflicht. Je höher das Seelenheil über den anderen Gütern des Menschen steht, um so mehr wird sich aufrichtige Nächstenliebe für verpflichtet erachten, die Sorge um das Seelenheit des Nächsten gegebenenfalls sich angelegen sein zu lassen. Einmal ist es negativ Pflicht, alles zu vermeiden, was dem Seelenheil des Nächsten Schaden bringen könnte, also sich vor Ärgernis (Nr. 361) und Mithilfe zur Sünde (Nr. 362) zu hüten. Positiv aber kann sich ergeben die Pflicht des „geistlichen Almosens", zu erfüllen durch die Werke der geistlichen Barmherzigkeit (Nr. 348 f.). Hier kommt in Betracht die Hilfeleistung durch Gebet, Belehrung, Rat, Trost, Zurechtweisung des Sünders (Nr. 358), durch Verzeihung von Beleidigungen, um den andern zu gewinnen, das Ertragen des andern zu demselben Zweck (Gal. 6, 2). Stets hat man im einzelnen Fall der Hilfeleistung die Umstände klug zu erwägen (S. th. 2, 2, q. 32, a. 3). Ist bei den aufgeführten Werken der geistlichen Barmherzigkeit hauptsächlich an den Verkehr des einzelnen mit dem einzelnen gedacht, so sind nun noch solche Werke in Betracht zu ziehen, die weiteren Kreisen von Hilfsbedürftigen und Gefährdeten zugute kommen, die eine Ausübung jener Werke der geistlichen Barmherzigkeit im großen bedeuten: Unterstützung der Bestrebungen zur Verbreitung guter Schriften, zur Förderung der christlichen Erziehung, der Missionen, zur Bekämpfung der Unsittlichkeit, und was dergleichen wichtige Bestrebungen in moderner Zeit sein mögen. Besonders verdienstlich ist daher in der Gegenwart die Unterstützung von christlich geleiteten Organisationen mit den angedeuteten Zwecken, die Unterstützung von Einrichtungen zur Rettung sittlich Gefährdeter, zur Bewahrung Jugendlicher, zur Erhaltung christlichen Glaubens und Lebens.

Die private Tätigkeit zugunsten des Seelenheiles anderer muß begleitet sein von dem guten Beispiel; die Menschen, sagt Seneka, glauben mehr den Augen als den Ohren[2] (vgl. Joh. 13, 15. Röm. 15, 2). Das gute Beispiel muß, um wirksam zu sein, gewisse Eigenschaften aufweisen, es muß sich verbinden mit gütigem Wesen (I Kor. 13, 4), es muß ernst, aber frei sein von aller finsteren Strenge und noch mehr von pharisäischer Ostentation (Matth. 6, 16). So soll das Gute vor den Menschen getan werden, daß die Menschen den Vater preisen, der im Himmel ist, jedoch auch wieder so, daß es der Intention nach verborgen bleibt (Matth. 5, 16. 6, 17 f.).

[2] Ep. 6, 5.

358. Die brüderliche Zurechtweisung.[3] Die correctio fraterna besteht in der Warnung und Abmahnung des Nächsten, der in Sünde gefallen ist oder in Sünde fallen wird, wenn er nicht gewarnt würde. Man sorgt also in dieser Weise für das Seelenheil des andern, ein durch die Caritas gebotener Akt und Dienst, und da der Verlust der Tugend ein größeres Übel bedeutet als der Verlust der irdischen Güter und sogar des Lebens oder der Gesundheit, so nimmt die brüderliche Zurechtweisung unter den Werken der geistlichen Barmherzigkeit die erste Stelle ein. Die brüderliche oder die vom Vorgesetzten geübte „väterliche" Zurechtweisung, die correctio fraterna und paterna, ist nicht zu verwechseln mit der gerichtlichen Zurechtweisung, der correctio coercitiva, die zur Wahrung des Gemeinwohles in Form von Strafen vollzogen wird, denn hier handelt es sich um einen Akt der ausgleichenden Gerechtigkeit. Zu unterscheiden von der brüderlichen oder der väterlichen Zurechtweisung, die der Vorgesetzte als Vater, nicht als Richter vornimmt, ist auch speziell die positiv rechtlich geregelte autoritative Zurechtweisung (C. c. 2306 ff.), wobei Mahnung und Verweis in Betracht kommen, anzuwenden vom kirchlichen Oberen ebenfalls im Interesse des Gemeinwohles. Selbstverständlich dürfen auch bei der brüderlichen Zurechtweisung Gemeinwohl und Ehre Gottes nicht außer acht gelassen werden (S. th. 2, 2, q. 33, a. 1. In 4 Sent. d. 19, q. 2, a. 1). Die im Interesse des Seelenheiles geschehende brüderliche Zurechtweisung entspricht schon dem natürlichen Sittengesetz (Gal. 6, 2), sie ist aber zugleich durch die positive Anordnung Christi vorgeschrieben: „Wenn dein Bruder wider dich gesündigt hat, gehe und weise ihn zurecht unter vier Augen, hört er auf dich, so hast du ihn gewonnen, wenn er aber nicht hört, so nimm noch einen oder zwei Zeugen mit dir, wenn er auch auf sie nicht hört, so sage es der Kirche" (Matth. 18, 15 ff. Vgl. Sir. 19, 13 f. I Thess. 5, 14. II Tim. 4, 2).

Gegenstand der Zurechtweisung ist jede schwere Sünde, in die der Nächste fiel, ohne sich seither zu bessern, oder in die er fallen würde, wollte man die Warnung unterlassen; angesichts dieser Sachlage ist es an sich schwere Sünde, von der Warnung abzusehen; kommt läßliche Sünde in Frage, so ist die Unterlassung läßlich sündhaft, wenn anders die Abmahnung sehr leicht erfolgen kann. Eine Ausnahme könnte gegeben sein, wenn etwa ein Ordensoberer wahrnimmt, daß sich kleinere Fehler einschleichen, die, werden sie nicht gerügt, allmählich die Disziplin zum großen Nachteil der religiösen Gemeinschaft zu erschüttern drohen. Gegenstand der brüderlichen Zurechtweisung sind auch Sünden infolge schuldhafter Unwissenheit, und zwar gelten die entwickelten Grundsätze hier in analoger Weise. Bei Sünden in-

[3] Alph., Mor. 2, 3, 34 ff.

folge unüberwindlicher Unwissenheit besteht zunächst für Vorgesetzte die Pflicht, belehrend einzugreifen, für andere dann, wenn sonst dem Betreffenden bedeutender Schaden erwüchse oder andere etwa durch Ärgernis in bedeutendem Maße geschädigt würden oder die Ehre Gottes Beeinträchtigung erlitte. Daher wird eine Pflicht der privaten Zurechtweisung oder Belehrung vorhanden sein bei Sünden gegen das natürliche Sittengesetz, mit Rücksicht auf den Schaden für den Fehlenden, doch ist die Pflicht dann für den Privaten nur eine leicht verbindliche, weil die Verfehlung nur eine materielle ist. Unbedingt wäre die Belehrung Pflicht, falls der andere die absolut notwendigen Glaubenswahrheiten nicht kennt, ebenso, wenn andernfalls öffentliches Ärgernis oder Gefährdung des Gemeinwohles die Folge wäre. Kommt lediglich das Interesse des rechtmäßigen Besitzers in Betracht, so würde die Mahnung nur dann schwer verbindlich sein, wenn jener in großer Not sich befindet oder die Nähe der Beziehung einen besonderen Verpflichtungsgrund bildet. Verletzt jemand, ohne daran zu denken, daß Fasttag ist, das positive Gebot, so ist es meist wohl, wiederum abgesehen von der besonderen Pflicht des Vorgesetzten, keine Sünde, ihn nicht aufmerksam zu machen. An sich verpflichtet also das Gebot der brüderlichen Zurechtweisung, wenn es sich um Bedeutendes handelt, unter schwerer Sünde; wenn jedoch einer aus Furcht, Scheu, Kleinmut sich nicht für streng verpflichtet ansieht oder für minder geeignet zur Zurechtweisung hält, so ist wohl nur läßliche Versündigung anzunehmen; freilich, wäre man überzeugt, man könnte den andern umstimmen, und unterließe nur aus Menschenfurcht oder Habsucht die Mahnung, so wäre dies schwere Sünde (S. th. 2, 2, q. 33, a. 2 ad 3), ähnlich, wenn man, obwohl man leicht könnte, aus solchem Motiv den Nächsten nicht am Bösen verhindert.

Da es sich bei der Vorschrift der brüderlichen Zurechtweisung um ein affirmatives Gebot handelt, so verpflichtet es nicht unter allen, sondern nur unter bestimmten Voraussetzungen. Einmal muß die Verfehlung des andern gewiß sein, denn nachzuforschen hat in solchen Fällen nur der Vorgesetzte. Erfährt man also davon lediglich durch Hörensagen, sind nur zweifelhafte Anzeichen vorhanden, so besteht, den Verdacht des Mordes oder des Schadens für das Gemeinwohl ausgenommen, keine Verpflichtung des Privaten. Natürlich hat auch der Vorgesetzte bei seiner Nachforschung die Pflicht, die Regeln der Klugheit zu beachten, er hat nur einzugreifen, wenn genügende Anzeichen gegeben sind. Keine Pflicht der Zurechtweisung besteht für den einzelnen, wenn es wahrscheinlich ist, daß der andere sich gebessert hat oder daß er ohne Mahnung sich bessern werde, denn nur dem Notleidenden hat man Almosen zukommen zu lassen. Ist es sicher, daß der

andere sich gebessert, und besteht keinerlei Gefahr des Rückfalls oder des Schadens für ihn oder einen Dritten, so hat die etwaige Anzeige zu unterbleiben, außer der andere stimmte ausdrücklich zu, sonst beginge man eine Verletzung der Caritas. Die Frage, ob bei Fehlen der Gefahr des Rückfalles eine Verpflichtung bestehe, den anderen, der sich nicht gebessert, zurechtzuweisen, ist wohl dahin zu beantworten, daß solche Verpflichtung obliegt mit Rücksicht auf den Zustand des Sünders, denn dieser befindet sich eben infolge der begangenen Todsünde in erheblicher geistlicher Not. Keine Pflicht der Zurechtweisung besteht ferner, falls ein anderer Geeigneter da ist, von dem man annimmt, daß er eingreifen werde; dies gilt natürlich nicht für den Vorgesetzten, der ohne weiteres verpflichtet bleibt. Skrupulanten sind in der Regel völlig ungeeignet, in solchen Fällen sich einzumischen. Wer selbst gefehlt hat, jedoch in Demut den andern zurechtweist, sündigt nicht; freilich, wenn seine Sünde vielleicht gar schwerer ist als die des andern, so ist er unwürdig, solche Aufgabe zu übernehmen, unzulässig würde die Zurechtweisung, wenn der Fehltritt des Zurechtweisenden offenkundig wäre, weil so Ärgernis entstünde (S. th. 2, 2, q. 33, a. 5). Wiederum entfällt die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung, wenn keine Aussicht auf Erfolg besteht, denn wenn das Ziel nicht zu erreichen ist, hat man die Mittel nicht anzuwenden. Hat man gleich gute Gründe für die Annahme, daß die Mahnung Erfolg haben werde, wie für die entgegengesetzte Meinung, so ist man nicht verpflichtet, einzugreifen, außer der andere befände sich in Todesgefahr oder man müßte für Dritte schwere Schädigung hinsichtlich des Glaubens oder der Sittlichkeit befürchten. Im negativen Sinn kann man sich auch entscheiden, falls es wahrscheinlich ist, daß der andere von selbst zur Einsicht gelangen werde, denn das Mittel der Zurechtweisung fällt unter das Gebot, soweit diese zur Erreichung des Zieles notwendig ist (S. th. 2, 2, q. 33, a. 2). Auch hätte man die brüderliche Zurechtweisung dann vorzunehmen keine Verpflichtung, wenn man beträchtlichen Schaden an Ehre oder Hab und Gut erlitte, denn in großer geistlicher Not des anderen hat man nicht unter eigenem schweren Nachteil zu helfen, verpflichtet doch das Gebot der Nächstenliebe nicht magno cum incommodo. Indes gilt dies nicht für solche, denen die Sorge für das Seelenheil des anderen ex officio obliegt. Da es sich, wie gesagt, um ein affirmatives Gebot handelt, so sind auch die Umstände der Zeit und des Ortes in kluger Weise zu berücksichtigen. Sobald die Überzeugung begründet wäre, daß wiederholte Mahnung zum Ziele führen werde, ergäbe sich die entsprechende Verbindlichkeit.

Das Gebot der brüderlichen Zurechtweisung richtet sich demgemäß an alle, auch an die Untergebenen, besonders aber naturgemäß an die Vorgesetzten.

Haben die einzelnen eine Pflicht auf Grund der Nächstenliebe, da wir alle Glieder zu einander sind, so haben Vorgesetzte eine besondere Pflicht, ja sie können sogar auf Grund der Gerechtigkeit verpflichtet sein, wenn die Sorge für das Seelenheil zu dem von ihnen pro stipendio übernommenen Amt gehört (vgl. Nr. 356). Eltern sind auf Grund der Pietät gehalten, wenn nötig, ihre Kinder zurechtzuweisen. Eine strengere Verbindlichkeit obliegt demgemäß Eltern, Herrschaften, Lehrern, Vormund, sodann Bischof, Pfarrer, Beichtvater, Prediger. Die Frage, ob sie unter eigenem schweren Schaden ihrer Pflicht der Zurechtweisung nachzukommen haben, ist dahin zu beantworten, daß dem Bischof und Pfarrer allerdings eine solche Pflicht auf Grund der Gerechtigkeit obliegt, und zwar haben sie die Pflicht der Zurechtweisung nicht nur in äußerster, sondern schon in großer geistlicher Not der ihrer Obhut Anvertrauten selbst unter Lebensgefahr zu erfüllen (S. th. 2, 2, q. 185, a. 5). Auch den Eltern obliegt eine besondere Pflicht der Zurechtweisung ihren Kindern gegenüber, aber nicht wie in den zuvor erwähnten Fällen, wo eine Verbindlichkeit ex stipendio in Frage steht, auf Grund der Gerechtigkeit, sondern, wie bemerkt, der Pietät, analog ist hinsichtlich der Herrschaften und der übrigen zu urteilen, denen eine besondere Obsorge, aber nicht pro stipendio, auferlegt ist; ihnen obliegt eine graduell gesteigerte Pflicht auf Grund der Liebe. Was speziell die Eltern betrifft, so haben sie bei leichteren Fehlern der Kinder eine strenge Pflicht der Rüge nur, falls die Disziplin und Ordnung der Familie dies durchaus erforderte oder wenn infolge jener Fehler die Charakterentwicklung des Kindes bedeutenden Schaden erlitte, sofern nämlich durch Verfestigung solcher Fehler die sittliche Haltung in schlimmer Weise beeinflußt würde. Prediger müssen öffentliche Sünden rügen, auch wenn sie für ihre Person Nachteil fürchten, doch ist vorausgesetzt, daß von dem Tadel ein Erfolg zu erhoffen sei und daß der Schaden für das Gemeinwohl nicht größer sein werde als der Nutzen.

Was die Art und Weise der brüderlichen Zurechtweisung angeht, so sind die Forderungen der Liebe, der Klugheit und des Taktes zu beachten. Vor allem muß sie aus einem reinen Beweggrund stammen, stets muß sie erfolgen im Geiste der Milde, handelt es sich doch um eine brüderliche oder väterliche Mahnung und Zurechtweisung (Gal. 6, 1. II Thess. 3, 14 f.). Besonderer Klugheit und Diskretion bedürfte es selbstverständlich Vorgesetzten gegenüber, denn bei einem tugendhaften Akte müssen alle Umstände gebührend in Betracht gezogen werden, daher müßte solche brüderliche Zurechtweisung im Geiste der Ehrerbietung erfolgen, ähnlich Älteren gegenüber (I Tim. 5, 1. S. th. 2, 2, q. 33, a. 4).

Christus selbst hat die Ordnung, die bei der brüderlichen Zurechtweisung einzuhalten ist, näher umschrieben und bestimmt. Zunächst hat man die brüderliche Zurechtweisung, und zwar unter Umständen, wenn und solange nämlich Aussicht auf Erfolg besteht, wiederholt vorzunehmen. Ist die Zurechtweisung vergeblich, so hat man, teils um die Mahnung eindringlicher zu gestalten, teils um zu zeigen, daß man das Seine getan, dem andern in Gegenwart von Zeugen Vorhalt zu machen. Nützt auch dies nichts, so ist die Sache an den Oberen zu bringen. Immer aber muß die Rücksicht auf das Wohl des anderen und zugleich das Bestreben maßgebend bleiben, ihn und seinen Ruf möglichst zu schonen. Deshalb wird es sich meist empfehlen, auf Zuziehung Dritter zu verzichten und nötigenfalls die Angelegenheit unmittelbar an den Vorgesetzten zu bringen. Die brüderliche Zurechtweisung unter vier Augen hat also, von öffentlichen Fehlern abgesehen, der Anzeige beim Oberen vorauszugehen. Die unmittelbare Anzeige kann außer bei öffentlich bekannten Fehlern auch dann erfolgen, wenn es die Rücksicht auf das Gemeinwohl oder auf die Schädigung Dritter oder der Nutzen dessen, der gefehlt hat, erheischt; handelt es sich um geheime Fehler, wodurch ein Dritter geschädigt wird, verspricht jedoch die Abmahnung Erfolg, so hat die brüderliche Zurechtweisung der Denunziation voranzugehen (S. th. 2, 2, q. 33, a. 7). Auch im Falle der speziell oder allgemein erteilten Zustimmung des Betreffenden dürfte von der privaten Zurechtweisung Abstand genommen und unmittelbar Anzeige gemacht werden. Wenn es an sich frei stünde, dem Vorgesetzten Mitteilung zu machen, so dürfte man doch dabei nicht außer acht lassen, welche Gesinnung der Obere gegen den Betreffenden hegt oder umgekehrt, je nachdem könnte durch Anzeige mehr geschadet als genützt werden. Im Zweifel gilt in solchen Fällen die Regel des heiligen Thomas: was die Liebe als nützlicher erscheinen läßt, das hat man vorzuziehen, intendiert man die Besserung des andern und wahrt man, so gut man kann, das Interesse der Liebe, so sündigt man auch durch Denunziation nicht, würde man aber den andern denunzieren in böswilliger Absicht und um ihn schwer zu treffen und zu kränken, so wäre dies Todsünde (Quaest. quodlib. 11, 10, 13). Wäre nur der Vorgesetzte nach der ganzen Sachlage die geeignete Instanz zur Zurechtweisung, so müßte nach derselben Regel im Sinne der unmittelbaren Anzeige entschieden werden. Kann der unmittelbare Vorgesetzte ohne Hilfe des mittelbaren den Delinquenten bessern, so daß keine Gefahr des Rückfalls oder des Schadens für ihn selbst oder einen andern oder die Gemeinschaft droht, so wäre die Anzeige beim mittelbaren Oberen Sünde.

Die Grundsätze für die Pflicht der Belehrung sind, wie bereits festgestellt wurde, dem Dargelegten zu entnehmen. Vorgesetzte haben materiell

Fehlende zu belehren, wenn Erfolg zu erhoffen ist; wäre zu befürchten, daß die Sünde aus einer materiellen zur formellen wird infolge der Belehrung, so hat diese bei Verletzung des positiven Gesetzes zu unterbleiben, anders bei Verletzung des natürlichen Sittengesetzes, außer es bestünden dringende Gründe, die Belehrung zu unterlassen, man denke an die Entscheidungen der Pönitentiarie hinsichtlich der Belehrung von solchen, die guten Glaubens in Putativehe leben und ohne größte Nachteile nicht getrennt werden können.

Was die Denunziation betrifft, so unterscheidet man die evangelische, die kanonische und die richterliche. Die erste bezweckt, wie erwähnt wurde, das Wohl des Denunzierten, der Vorgesetzte hat den Fehlenden in väterlicher Weise zu mahnen. Die kanonische Anzeige wird dem Vorgesetzten in seiner richterlichen Eigenschaft zum Schutz der öffentlichen Sicherheit gemacht. Die judizielle Denunziation wird von dem Oberen als solchem im Interesse der Gemeinschaft entgegengenommen. Die gerichtliche Denunziation erscheint als Pflicht, wenn nur so der Schaden vom Gemeinwohl abzuwenden ist, doch kann die Unterlassung, vorausgesetzt, daß die Rücksicht auf das Gemeinwohl die Anzeige nicht trotzdem erfordert, Pflicht werden, falls ein unverhältnismäßig großer Schaden für den, der gefehlt, oder auch für die Religion erwüchse. Die kanonische ist der evangelischen Denunziation verwandt, es ist also, soweit möglich, der Ruf des Denunzierten zu schonen, und reicht die evangelische Denunziation aus, so darf die verschärfte nicht erfolgen; zumal bei der kanonischen Denunziation ist Gesinnung und Charakter des Vorgesetzten in Betracht zu ziehen; hier kann der Vorgesetzte alle im Interesse der Gemeinschaft notwendigen Maßnahmen und Sicherungen eintreten lassen. Liegt die evangelische Denunziation vor, so kann der Vorgesetzte, erfordern es die Umstände, eine Pflicht der zweiten oder dritten Art der Denunziation auferlegen. Solange nur die evangelische Denunziation erfolgt ist, gelten für den Vorgesetzten die das anvertraute Geheimnis betreffenden Grundsätze.

Handelt es sich um Anzeige eines geheimen Verführers in einer Anstalt, so kommt der etwaige Schaden für den Ruf der Anstalt, der Schaden für die Zöglinge, aber auch der Schaden in Betracht, der für den Denunzierten, sowie für den Denunzierenden selbst zu erwarten ist. Wäre bedeutender Nachteil für die Anstalt zu befürchten oder Verführung mehrerer oder sonst großer Schaden, so dürfte der eigene Schaden des Denunzierenden, der als „Denunziant" verschrien wird, nicht den Ausschlag geben. Der Beichtvater könnte davon absehen, den Pönitenten zur Anzeige zu ermahnen, wenn er am Erfolg der Anzeige zu zweifeln Grund hat, dieser Zweifel kann auch

darin seine Begründung haben, daß der Charakter und die Geistesrichtung des Vorgesetzten kein ernstliches Eingreifen hoffen läßt.

Öffentliche Übelstände aufzudecken und Mittel der Abhilfe namhaft zu machen, ist eine gemäßigt freie Presse geeignet, die ihrer Verantwortung bewußt sein, aber auch unter der vollen rechtlichen Verantwortlichkeit stehen muß, handelt es sich doch hier um eine Verbreitung des Berichteten in weitesten Kreisen. Es wäre daher im höchsten Grade leichtfertig, von beliebiger Seite ohne jede Prüfung Berichte mit Verdächtigungen und scharfer Kritik etwa von Beamten aufzunehmen; es wäre gewissenlos, die große Macht, die der Presse zukommt, in den Dienst der bloßen Denunziation oder der Aufreizung der Massen zu stellen oder nicht sowohl von dem aufrichtigen Bestreben, Mißständen zu begegnen, sich leiten zu lassen, sondern von Skandalsucht und von der Absicht, möglichst großen Nutzen in finanzieller Hinsicht zu erzielen, wenngleich Gemeinwohl, Wahrheit, Sittlichkeit und Gerechtigkeit geschädigt werden. Besonders bedenklich wäre es, wenn ein Teil der Presse nur das Werkzeug in der Hand großer Finanzmächte wäre, um deren Geschäfte zu besorgen, dies würde die Vernichtung von Freiheit, Gewissenhaftigkeit, Selbstlosigkeit und Sachlichkeit bedeuten.

359. Die christliche Toleranz. Die brüderliche Zurechtweisung bildet keineswegs einen Gegensatz zu der Tugend des geduldigen Ertragens, zur supportatio (Gal. 6, 2. S. th. 2, 2, q. 33, a. 1 ad 3), sondern ergibt sich vielmehr daraus; denn man erträgt den Fehlenden, sofern man nicht gegen ihn erregt wird, vielmehr die Güte und Milde gegen ihn bewahrt. Die Gesinnung des geduldigen Ertragens wird dem Andersgläubigen gegenüber, der bona fide irrt, zur Toleranz.[4] Die Idee wurde schärfer ausgeprägt im Zusammenhang mit der Erneuerung der humanistischen Staatslehre und mit der Neubelebung der freiheitlichen Bestrebungen der Renaissancezeit (N. Paulus), noch mehr kam die Idee zur Geltung infolge der Ermüdung nach den Religionskämpfen der Katholiken und Protestanten sowie infolge deren größeren Mischung, wodurch vielerlei Beziehungen im wirtschaftlichen Leben und auf anderen kulturellen Gebieten erstanden.

Zu unterscheiden ist die sittliche Pflicht der Toleranz im Verhältnis des einzelnen zum einzelnen von der bürgerlich rechtlichen Toleranz und von der dogmatischen Toleranz. Die dogmatische Toleranz, unvereinbar mit der katholischen Denkweise, ist schließlich identisch mit dem theoretischen oder praktischen Indifferentismus, dem alle Konfessionen als gleichwertig, als gleich wahr und gut gelten. Auf die staatlich rechtliche Toleranz bezieht

[4] Schilling, Die religiöse Toleranz, Hist. pol. Blätter 1908, S. 997 ff. Vermeersch-Sleumer, Die Toleranz, 1914.

sich die Feststellung Leos XIII., grundsätzlich könne zwar nur der Wahrheit und Sittlichkeit ein Recht eingeräumt werden, deshalb könne die Kirche die Zubilligung gleicher Rechte für fremde Religionsformen, nämlich in Ländern mit vorwiegend katholischer Bevölkerung, nicht gutheißen, aber trotzdem tadle die Kirche die Regierungen nicht, die wegen großer Vorteile oder zur Vermeidung großer Nachteile es nach Gewohnheit und Herkommen dulden, daß andere Konfessionen im Staate bestehen. Die Kirche redet durchaus nicht irgendwelchem Zwange das Wort, sie wacht vielmehr darüber, daß niemand gegen seinen Willen zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen werde, da dessen Annahme Sache des freien Willens ist und bleiben muß.[5] Wenn in früheren Zeiten vielfach unter Zustimmung der Kirche Zwang gegen Häretiker und Schismatiker angewandt wurde, so dürfen die Zeitverhältnisse nicht außer acht gelassen werden. Ein Augustinus hat gerade mit Rücksicht auf die harten Notwendigkeiten, gegeben mit den Zeitverhältnissen und der bedrängten Lage der Kirche, sich zuletzt schweren Herzens entschlossen, der Ansicht der übrigen Bischöfe beizutreten und das „compelle intrare" zu bejahen und zu rechtfertigen, nachdem er anfangs lediglich das Mittel der Überredung und Überzeugung befürwortet hatte; aber die äußerste Gefahr der Notwehr, heraufbeschworen durch die fanatische Grausamkeit und Rücksichtslosigkeit, durch den unbeschreiblichen Terrorismus seitens der Häretiker, zwang den Bischof, trotz persönlicher Milde und Güte, seine Anschauung zu ändern.[6] Da bereits damals das Geschick von Staat und Kirche unlöslich verknüpft erschien, war doch die katholische Religion Staatsreligion, so betrachtete es der Staat schon mit Rücksicht auf das Gebot der Selbsterhaltung als selbstverständliche Pflicht, der Kirche die nötige Hilfe zu gewähren. Noch mehr wurde es im Mittelalter mit seiner nun voll entfalteten Idee des einheitlichen Glaubensstaates als natürlich und notwendig empfunden, wenn der Staat gegen die Häresie als Bedrohung der Einheit und der öffentlichen Ordnung einschritt.

Die Idee der sittlichen Toleranz im Verhältnis des einzelnen zum einzelnen konnte erst zur Geltung gelangen, nachdem unter ganz veränderten Verhältnissen die Möglichkeit des Irrtums bona fide weit leichter gegeben war. Augustinus ist der Ansicht, daß bei gutem Willen und genügender Belehrung die bessere Einsicht sich einstellen müsse. Auch jetzt ist mit Leo XIII. daran festzuhalten, daß der einzelne, namentlich in katholischem Lande, die katholische Religion als die wahre Religion unschwer zu erkennen vermag, da

[5] Schilling, Die Staats- und Soziallehre Leos XIII., S. 65.

[6] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus, S. 116ff.

sie die Kennzeichen der Wahrheit an sich trägt.[7] Gleichwohl ist nicht zu bestreiten, daß zumal in Ländern mit überwiegend nichtkatholischer Bevölkerung die Erkenntnis der Wahrheit oft in nicht geringem Maße durch mannigfache Umstände erschwert wird. Deswegen trägt Leo XIII. kein Bedenken, zuzugestehen, daß gar viele Christus fernestehen mehr aus Unkenntnis und ererbten Anschauungen als aus bösem Willen.[8] Unter diesen Verhältnissen wird die Toleranz in religiöser Hinsicht zur Pflicht des einzelnen.

Soll diese Pflicht der religiösen Toleranz genauer bestimmt werden, so genügt es nicht, sie in die beiden Pflichten aufzulösen, den Nächsten zu lieben und den Irrtum zu hassen, nach dem Worte des heiligen Augustinus: Diligite homines, interficite errores.[9] Sicherlich sind diese zwei Grundsätze von größter Bedeutung, wenn die Pflicht der Toleranz näher dargelegt werden soll. Aber im Grunde handelt es sich um die Frage, wie man sich dem religiösen Irrtum gegenüber zu verhalten habe, der im Verstand und, was noch mehr zu beachten ist, im Herzen des Nächsten, die Form der Überzeugung angenommen. Um diese Frage befriedigend beantworten zu können, bleibt nur übrig, jene Antinomie, sich ergebend aus der Forderung, den andern zu lieben, und der Forderung, den Irrtum zu hassen, in der Idee der Toleranz auszugleichen. Allerdings wird häufig, eine Folge unklaren Denkens oder falscher Voraussetzungen, die Idee der Toleranz als „intolerant" (Harnack) oder als unwürdig und beleidigend hingestellt; so sagt Goethe, um nur ihn zu erwähnen: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein, sie muß zur Anerkennung führen; dulden heißt beleidigen." Allein im Sinne eines edelmütigen Ertragens aufgefaßt, hat die Idee der Toleranz weder etwas Beleidigendes noch Unduldsames an sich; der einzelne hat sich der in seinen Augen irrigen Überzeugung gegenüber so zu verhalten, wie er fordert und wünscht, daß der Andersgläubige sich der seinigen gegenüber verhalte. Der in der christlichen Liebe wurzelnde Takt wird das rechte Wort auch bei Zurückweisung irriger Ansicht finden und wird alles den andern Verletzende vermeiden lehren.

Die Pflicht der religiösen Toleranz hat ihre Begründung in der Regel des natürlichen Sittengesetzes: „Alles, was ihr wollet, daß euch die Menschen tun, das sollet auch ihr ihnen tun" (Matth. 7, 12). Die religiöse Überzeugung wird von jedem Christen als Kleinod, als heiligster Besitz der Seele betrachtet, dessen Verletzung schmerzlich berührt. Was dem andern teuer ist, müssen wir

[7] Enc. Libertas, d. d. 20. 6. 1888.

[8] Enc. Tametsi futura, d. d. 1. 11. 1900. Ep. Longinqua Oceani, d. d. 6. 1. 1895. Ep. ad Card. Gibbons, d. d. 22. 1. 1899.

[9] C. lit. Petil. 29, 31. Sermo 49, 5.

deshalb respektieren, wie wir dasselbe auch umgekehrt verlangen. Freilich drängt es lebendige Überzeugung, des Glückes der Wahrheit auch den Irrenden teilhaftig werden zu lassen. Aber wir dürfen, nach einem Wort von Linsenmann, was dem Mitmenschen teuer ist, nicht antasten, wenn wir nicht hoffen dürfen, ihn wahrhaft überzeugen zu können, diese Hoffnung ist aber eine sehr beschränkte; „mit bloßen Worten läßt sich die Überzeugung des Nächsten nicht erschüttern, weil jeder seine eigene Meinung lieb hat und Liebe nicht erzwungen und nicht überwunden werden kann mit Worten, sondern nur durch eine noch stärkere Liebesmacht."[10] Die tiefste Grundlage der Pflicht der Toleranz ist also in der christlichen Nächstenliebe zu suchen, die des andern Last trägt (Gal. 6, 2), die langmütig ist und wohlwollend, demütig und geduldig (I Kor. 13, 4 ff.). Ein christliches Motiv, das der Forderung der Toleranz zugrunde liegt, ist ferner eben die von wahrer Nächstenliebe nicht zu trennende Demut, die es sich nicht verhehlt, daß der wahre Glaube keineswegs eigenes Verdienst ist; christliche Demut verwehrt deshalb, über den Nächsten sich zu erheben und in solcher Gesinnung ihn zu kränken, kennen wir doch die Gründe und Triebfedern des andern nicht genügend, um immer mit Sicherheit sein Tun und Lassen beurteilen zu können. Nur selbstverständlich ist es, daß Andersgläubigen gegenüber die Pflichten der Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit und Billigkeit ihre ungeminderte Geltung bewahren. Luthers Grundsatz kann hier nicht als Norm dienen: „Dem Papsttum gegenüber könnte es nicht schaden, wenn einer stracks eine Lüge täte."

Jedoch nie darf solche Gesinnung der Toleranz nach katholischer Auffassung zur uneingeschränkten Anerkennung der abweichenden Überzeugung führen, nie darf die abweichende falsche religiöse Ansicht der eigenen einfach gleichgestellt werden. Mit vollem Recht und im Einklang mit der Vernunft hält die Kirche am Prinzip der dogmatischen Intoleranz fest; solange es unmöglich bleibt, daß dieselbe Lehre in derselben Hinsicht zugleich wahr und falsch sein kann, solange bleibt die katholische Kirche mit ihrer Ablehnung der gegnerischen Anschauungsweise als einer Irrlehre im Recht. Diesen Standpunkt aufgeben, heißt sich selbst aufgeben, heißt zugestehen, daß man seiner Sache nicht gewiß sei. Die Kirche wahrt so dem Geist des göttlichen Stifters die Treue. „Selbst wenn ein Engel vom Himmel euch ein Evangelium verkündete entgegen dem, das wir euch verkündigt, anathema sit" (Gal. 1, 8 f.). Genau so Jesus selbst (Matth. 10, 34 f. 18, 17. Joh. 6, 60 ff.

[10] Linsenmann, Lehrbuch, S. 424. Andersgläubige sind zu gewinnen durch den Geist der Liebe und Milde sowie durch das Beispiel, besonders auch der Laien, Leo XIII., Enc. Ep. Longinqua Oceani, d. d. 6. 1. 1895.

8, 12. 14, 6). „Verlanget alles von uns, nur nicht den Mord der Wahrheit!", so in demselben Geiste Augustinus.[11]

Dogmatische Intoleranz und Erfüllung der sittlichen Pflicht der Toleranz sind, wie die Tatsachen deutlich zeigen, durchaus nicht unvereinbar miteinander, wie umgekehrt die in der Theorie zur Schau getragene Anerkennung des katholischen Standpunktes oft genug in praxi nicht von kränkender Verletzung und Zurücksetzung abhält. Wenn man die eigene Überzeugung wirklich heilig hält und hoch wertet, wird man bei christlicher Gesinnung Verständnis haben für die Gefühle und Empfindungen anderer und wird diesen Gefühlen Rechnung tragen; wenn man selbst keine tiefer gehende religiöse Überzeugung hat, kann man sich auch die Kränkung infolge rücksichtsloser Verletzung solcher Überzeugung nicht klar vorstellen. Jedoch verlangt die Toleranz nicht, daß man aufhöre, den Irrtum als solchen zu bezeichnen und zu bekämpfen, auch das wird, wer wirklich von der eigenen Ansicht überzeugt ist, verstehen. Gut und richtig bemerkt der heilige Hieronymus, ein Wort, das zeigt, wie man mit dogmatischer Intoleranz den Geist der sittlichen Toleranz zu verbinden hat: „Ich will die Person aus dem Spiele lassen, nur auf die sachlichen Einwände will ich entgegnen; denn sachlich ist nichts gewonnen, wenn man den Schmähenden wieder schmäht und über seine Gegner nach dem Rechte der Wiedervergeltung herfällt, da doch das Gebot besteht, Böses nicht mit Bösem zu vergelten, sondern das Böse durch Güte zu überwinden."[12] Natürlich darf der Kirche, der von Gott bestellten Hüterin der Wahrheit, das Recht, die ganze Verwerflichkeit und Verderblichkeit von Irrlehren offen und frei auszusprechen und darzutun, in keiner Weise geschmälert werden.

§ 90. Sünden wider die Seele des Nächsten.

360. Übersicht. Die Sünden, wodurch die geistlichen Güter des Nächsten verletzt werden, können einen Verstoß gegen die Gerechtigkeit oder gegen die Liebe allein darstellen.

1. Verletzt würde die Gerechtigkeit durch Schädigung des Seelenheils des Nächsten, wenn dabei List, Betrug, Gewalt und andere den persönlichen Freiheitsgebrauch beeinträchtigende Mittel angewendet würden. Ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit kommt desgleichen in Frage (vgl. Nr. 356), wenn hinsichtlich der geistigen Güter des andern die durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag übernommene Pflicht verletzt wird, für das geistliche Gut des andern Sorge zu tragen; die Sünde kann darin bestehen, daß dem

[11] Ep. 157, 4, 31 ff.

[12] Hieronymus, Ep. 84, 1.

Unterstellten das geistliche Gut vorenthalten oder daß er an einem solchen geschädigt wird. Handelte es sich um direkte Verführung oder formelle Mitwirkung zu einem Unrecht, so hätte man zugleich die Schädigung von Dritten zu verantworten.

2. Die Nächstenliebe wird verletzt einmal durch Unterlassung der pflichtmäßigen brüderlichen Zurechtweisung, sowie durch Nachlässigkeit in der nach den Umständen pflichtgemäßen Unterstützung organisierter Fürsorgebestrebungen zumal zum Schutz von Glauben und Sittlichkeit. In diesem letzten Falle könnte schwere Verfehlung vorliegen, wenn man trotz bedeutender Gefährdung von vielen oder ganzen Volkskreisen und trotz unschwer zu erfüllender, klar erkannter Pflicht aus egoistischen Gründen seine Hilfe versagt. Sodann wird die Nächstenliebe hinsichtlich der geistlichen Güter des andern verletzt durch das Ärgernis und durch die Mitwirkung und Mithilfe zu fremder Sünde (Nr. 162). Ärgernis und Mitwirkung erscheinen als Verstoß gegen die Liebe, insofern sind sie nur graduell von einander verschieden.

361. Das Ärgernis.[13]

1. Unter Ärgernis versteht man im aktiven Sinne eine Handlung, die sündhaft ist oder wenigstens den Schein der Sünde trägt und die dem Nächsten Anlaß[14] des Schadens an der Seele wird: dictum vel factum minus rectum, praebens alteri occasionem ruinae, so Thomas von Aquin (S. th. 2, 2, q. 43, a. 1) nach Hieronymus.[15] Wiederholt warnt der Apostel, dem Bruder Anstoß durch Handlungen zu bereiten, die den Schein des Bösen haben könnten (Röm. 14, 13 ff. I Kor. 8, 9 ff.); doch ist I Thess. 5, 22 wohl nicht die Warnung vor jeglichem bösen Schein, sondern vor aller Art des Bösen ausgesprochen. Von Anlaß ist im Hinblick auf das Ärgernis die Rede, weil die Handlung, die Ärgernis hervorruft und zur Sünde des andern führt, nicht bewirkende, sondern nur veranlassende Ursache der Sünde ist, hinreichende und bewirkende Ursache ist stets nur der eigene freie Wille des Sündigenden.

2. Unter dem aktiven Ärgernis versteht man also die anstößige Handlung, geeignet, dem andern Anlaß zur Sünde zu geben, aus ebendiesem Grunde widerspricht sie der Nächstenliebe, denn diese gebietet, für das Seelenheil des andern zu sorgen und daher ihm noch weniger Anlaß zur Sünde zu geben (S. th. 2, 2, q. 43, a. 2). Zu unterscheiden ist das teuflische, das direkt gewollte und indirekt verschuldete Ärgernis. Das teuflische

[13] Alph., Mor. 2, 3, 43 ff.

[14] Vom Ärgernis ist die Verführung zu unterscheiden, die als Ursache der Sünde des Nächsten erscheint, so bei Befehl, Rat, Aufforderung (vgl. hinsichtlich der Restitution Nr. 461).

[15] Hieronymus, In Matth. l. 2, c. 15, 12.

Ärgernis oder das als solches direkt und formell intendierte Ärgernis läge vor, wenn jemand aus Haß gegen Gott oder den Nächsten die Schädigung des andern als solche beabsichtigte (I Petri 5, 8), ein in der Beicht anzugebender Umstand. Per se oder direkt im gewöhnlichen Sinn und materialiter wird Ärgernis gegeben, wenn einer etwas tut, damit der andere zur Sünde verleitet werde, das Motiv kann dabei Egoismus, Habsucht, Rachsucht, Sinnenlust oder ein anderer der Selbstsucht entspringender Beweggrund bilden, gemeint ist somit die direkte Anreizung zur Unzucht, zur Lüge oder zu anderen Sünden. Das indirekte Ärgernis oder das scandalum per accidens besteht darin, daß man vor anderen, etwa vor Kindern Böses oder wenigstens scheinbar Böses tut, geeignet ihnen Anlaß zur Sünde zu geben; obwohl man sich dessen bewußt ist, unterläßt man die anstößige Handlung gleichwohl nicht, so können leicht Kinder, vor denen Fluchworte ausgesprochen werden, tatsächlich zur Sünde des Fluchens verleitet werden, ohne daß der Fluchende diese Absicht gehabt hätte, oder es könnte Anlaß zur Sünde gegeben werden, wenn ein vom Fastengebot Dispensierter am Freitag vor andern Fleisch ißt, ohne der Dispensation Erwähnung zu tun, man sieht also den Anstoß voraus, läßt sich dadurch aber nicht beirren.

Unter dem passiven Ärgernis versteht man ebendiesen Anstoß, also die durch das aktive Ärgernis verschuldete und veranlaßte Sünde. Das passive Ärgernis seinerseits weist zwei Erscheinungsformen auf; man spricht von dem genommenen Ärgernis oder dem scandalum pusillorum, dem Ärgernis der Schwachen, wobei gegebenes und genommenes Ärgernis zusammentreffen und der Grund des genommenen Ärgernisses in der Schwäche oder Unwissenheit des zur Sünde Veranlaßten zu suchen ist. Dazu kommt das pharisäische Ärgernis (Matth. 15, 12 u. ö.), hier wird infolge böser Gesinnung Anlaß zur Sünde genommen, obwohl die betreffende Handlung, die Anstoß bereitet, nicht geeignet ist, Anlaß zur Versuchung und Sünde zu bieten: das Gute gibt nur dem Böswilligen Anlaß zur Sünde, so schon Tertullian.[16] Ist dem hohen sittlichen Stand der anwesenden Personen nach oder auch der notorischen Unsittlichkeit der Anwesenden zufolge die Veranlassung zur Sünde moralisch gewiß ausgeschlossen, so kommt die Sünde des Ärgernisses nicht in Frage. Im übrigen ist zum aktiven Ärgernis nicht erforderlich, daß das passive wirklich folge, es genügt, Anlaß zur Sünde zu geben, wenngleich dann das passive zufällig ausbleibt, stimmt der andere etwa nicht zu, so erscheint die anreizende Handlung doch als Ärgernis; umgekehrt kann ja auch das passive Ärgernis ohne das aktive auftreten. Nicht immer ist das passive Ärgernis derselben Art wie die es veranlassende sündhafte Handlung; reizt

[16] De vel. virg. 3.

einer den andern zur Sünde gegen das sechste Gebot und stimmt dieser zu, so ist jenes allerdings der Fall, aber wenn ein Geistlicher durch sein Verhalten Abneigung gegen die Kirche hervorruft, so führt augenscheinlich das aktive Ärgernis zu einer davon der Art nach verschiedenen Sünde.

3. Das passive Ärgernis ist keine spezielle Sünde und fügt auch der betreffenden Sünde keinen den Grad der Sünde steigernden Umstand hinzu, wer also, veranlaßt durch die Sünde des andern, wie dieser einen Diebstahl begeht, sündigt aus dem angedeuteten Grunde nicht etwa schwerer.

Das direkte Ärgernis bedeutet nicht nur wie das indirekte einen Verstoß gegen die Nächstenliebe, sondern überdies und zugleich einen solchen gegen das Gebot, das durch das intendierte passive Ärgernis verletzt wird oder verletzt würde (S. th. 2, 2, q. 43, a. 3 f.). Das indirekte Ärgernis bedeutet im Gegensatz dazu einen Verstoß gegen die Caritas allein, denn das, was praeter intentionem ist, kann die Art der Sünde nicht bestimmen oder verändern. Beim indirekten Ärgernis wäre es daher nicht notwendig, in der Beicht die näheren, auf die betreffenden Personen sich beziehenden Umstände genauer anzugeben, außer es handelte sich um Personen, für deren Seelenheil man auf Grund eines speziellen Titels in besonderer Weise zu sorgen verpflichtet ist. Die Schuld infolge aktiven Ärgernisses ist um so größer, je schwerer der andere fehlt, je mehr dessen Sünde beabsichtigt oder vorausgesehen und je mehr sie beeinflußt wurde. Widersteht der andere beim direkten Ärgernis der Versuchung, so verliert die schwer sündhafte Handlung, zum Beispiel die Anreizung zur Sünde durch gewerbsmäßig Unzucht Treibende, dadurch ihren Charakter nicht, fällt der andere wirklich, so wird die Sündhaftigkeit gesteigert. Da auch das indirekte Ärgernis der Caritas widerstreitet, ist solche Sünde an sich, Bedeutendes vorausgesetzt, schwer schuldhaft, es liegt also schwere Sünde vor, wenn schwere Sünde auf seiten des andern vorausgesehen wurde (vgl. Matth. 18, 6 ff.). Nur läßliche Sünde liegt vor, wenn der andere, sei es auch direkt, nur zu läßlicher Sünde veranlaßt oder verleitet wird.

4. Ist es unschwer möglich, so hat man das passive Ärgernis stets zu verhüten, ob es sich nun um einen scheinbar sündhaften oder einen sittlich guten oder einwandfreien Akt handeln mag. Erlaubt könnte es sein, eine scheinbar sündhafte Handlung gleichwohl zu vollziehen, wenn entsprechender Nachteil, den man sonst erlitte, entschuldigte; würde jedoch das Gemeinwohl gefährdet, so müßte die Rücksicht auf dieses schlechthin entscheiden, würde wenigstens das Wohl vieler gefährdet, so müßte auch bei großem Nachteil für die eigene Person die Handlung unterbleiben. Eine an sich durchaus einwandfreie Handlung kann trotz etwaigem rein passiven Ärgernis vollzogen

werden bei genügendem Grunde, wenn durch Nutzen oder Schaden die zu erwartende üble Folge kompensiert wird. Natürlich hat man in jedem einzelnen Falle die Umstände in Betracht zu ziehen und danach zu entscheiden: je größer und gewisser die Sünde, je größer die Zahl derer sein wird, die Anstoß nehmen, um so dringender müssen die Gründe sein. Auszugehen hat man bei der Entscheidung von dem allgemeinen sittlichen Grundsatz, daß man sogar erheblicher geistlichen Not des andern nicht unter eigenem großen Nachteil abhelfen muß, weil der Nächste selbst in erster Linie die Aufgabe hat, der Schwierigkeiten Herr zu werden, anders, wenn man seiner Not leicht abhelfen kann. Soweit nur immer möglich, hat man der üblen Folge durch Belehrung, Aufklärung, Mahnung vorzubeugen; würde trotzdem Anstoß genommen, so wäre dem Handelnden keine Schuld zuzuschreiben. Doch gilt dies alles hauptsächlich hinsichtlich des Ärgernisses der Schwachen, da auf das pharisäische Ärgernis regelmäßig keine Rücksicht zu nehmen ist (Matth. 15, 14). Nur wenn angesichts des drohenden pharisäischen Ärgernisses durch Aufschub der Handlung erheblicher Nutzen zu erzielen wäre, würde es sich anders verhalten. Auch bei drohendem Ärgernis der Schwachen kann es, ist die Handlung aufschiebbar, Pflicht werden, gute, geratene Handlungen das eine oder andere Mal zu verschieben, doch bedeutete es eine zu große Beeinträchtigung der persönlichen Freiheit, die Unterlassung der guten Werke einfachhin zu fordern, freilich hat man durch Belehrung das Mögliche zu tun, sofern das Mittel der Belehrung überhaupt anwendbar ist. Keine Rücksicht dürfte schließlich auf das passive Ärgernis genommen werden, wenn es sich lediglich um den Preis des eigenen geistlichen Schadens vermeiden ließe oder nur unter schwerer Schädigung anderer und zumal des Gemeinwohles. Kommt ein positives Gesetz, nicht das natürliche Sittengesetz, in Frage, so zessiert an sich die positive Pflicht gegenüber der Forderung, das Ärgernis der Schwachen zu verhüten, denn das natürliche Gebot, das Ärgernis zu vermeiden, ist eher zu erfüllen als das positive Gebot; eine Frau, deren Anwesenheit in der Kirche für einen bestimmten Besucher des Gottesdienstes die nächste Gefahr der Versuchung bedeutete, müßte nach dieser Regel dem Gottesdienst fernbleiben; doch ist nicht zu übersehen, daß dieses Fernbleiben nicht nur mit großem Nachteil für die Frau verbunden ist, sondern auch seinerseits Ärgernis verursachen wird, so kann höchstens von einer Pflicht gesprochen werden, das eine oder andere Mal wegzubleiben, ja regelmäßig wird solches höchstens im einen oder anderen Fall geraten werden können, ist doch tatsächlich das Ärgernis ausschließlich auf den Mangel an Selbstbeherrschung seitens des andern zurückzuführen; jedenfalls ist auch hier und überhaupt zu beachten, daß die persönliche Freiheit nicht unge-

bührlich eingeschränkt und daß Skrupeln nicht Vorschub geleistet werden darf. Was die Frage betrifft, ob auf irdische Güter mit Rücksicht auf das Ärgernis der Schwachen zu verzichten sei, so ist an den Grundsatz zu erinnern, daß keine Pflicht besteht, unter großem eigenen Nachteil erheblicher geistlichen Not des Nächsten abzuhelfen. Gegebenenfalls hat man das Mittel der Belehrung anzuwenden, und wenn dann trotz erwiesener Berechtigung Ärgernis genommen wird, so kommt dieses als pharisäisches nicht weiter in Frage. Daß seitens des Geistlichen und seitens kirchlicher Stellen besondere Vorsicht zu üben und besondere Vorsorge zu treffen ist, um in der angedeuteten Hinsicht Ärgernis zu vermeiden, versteht sich von selbst (vgl. S. th. 2, 2, q. 43, a. 8).

5. Einzelne Fragen.

Die Frage, ob man den Nächsten, der eine schwerere Sünde zu begehen entschlossen ist, zu einer kleineren verführen dürfe, ist zu verneinen; einen andern zur Sünde verleiten, heißt etwas in sich Verwerfliches tun, ebensowenig darf man eine läßliche Sünde begehen, um das Ärgernis des andern zu verhüten (S. th. 2, 2, q. 43, a. 7 ad 5). Dagegen wäre es erlaubt, eine geringere Sünde zuzulassen, um die schwerere zu verhüten; nicht jedoch ist es ohne weiteres erlaubt, zu diesem Zweck eine geringere Sünde anzuraten. Wer dem zur Vollbringung der schwereren Sünde Entschlossenen den Rat gäbe, lieber eine bestimmte andere, weil wohlhabende Person zu schädigen als den in Frage kommenden Armen, würde augenscheinlich den Nächsten zur Sünde verleiten, er wäre deshalb auch für den Schaden haftbar, außer der Reiche wäre ohne Grund unwillig wegen der Schädigung in solchem Fall. Anders wird indessen zu urteilen sein, wenn die geringere Sünde in der schwereren enthalten ist oder Sünden in Betracht kommen, gerichtet gegen ein und dieselbe Person. Es wäre nicht Sünde, dem zum Mord absolut Entschlossenen lediglich die Schädigung an Hab und Gut anzuraten, um den Mord zu verhindern; dasselbe gilt von dem zum Ehebruch Entschlossenen, dem geraten würde, die Sünde lieber mit einer gewerbsmäßig Unzucht treibenden Person zu begehen; in derartigen Fällen macht sich jener, der den Rat gibt, keiner Sünde schuldig, wenn er lediglich Verhütung des Verbrechens beabsichtigt, auch kann man darauf hinweisen, daß er nur sagen will, wenn der Betreffende entschlossen sei, so zu handeln, wie er es plant, dann solle er lieber das andere vorziehen. Freilich hätte man, ehe man einen solchen Rat erteilte, die strenge Pflicht, etwa mögliches Ärgernis in Erwägung zu ziehen und festzustellen, ob die Tat unabwendbar sei.

Die weitere Frage, ob es erlaubt sein könne, zur Erprobung oder zur Wahrung wichtiger Interessen, zur Sicherung des Gemeinwohles oder auch

des Eigentums, die äußere Gelegenheit zur Sünde zuzulassen oder unter Umständen gar herbeizuführen, ist zu bejahen. Mit Recht wird hier an Judith erinnert, deren Verhalten Holofernes gegenüber, weil genügend begründet, als einwandfrei angesehen wird. Jedenfalls müßten Eltern oder Herrschaften die Gelegenheit zum Stehlen nicht beseitigen, sie lassen so vielleicht einen Diebstahl zu und verhüten viele andere. Ähnlich dürfte der betrogene Gatte die ungetreue Gattin zu überführen suchen (Suppl., q. 62, a. 3 ad 4); ob er jedoch ihr oder dem Mitschuldigen eigens Gelegenheit geben dürfe, diese Frage ist nicht ebenso sicher zu bejahen, aber wahrscheinlich ist dagegen, genügende Gründe vorausgesetzt, nichts einzuwenden, offenbar läßt sich zugunsten dieser Ansicht Jud. 10, 3 ff. geltend machen.

Die weitere Frage, ob man den andern um eine sittlich erlaubte Handlung ersuchen darf, obwohl man annehmen muß, daß er sie nicht ohne Sünde vollziehen werde, ist zu verneinen, nur wenn genügende Gründe vorlägen, wäre es zulässig, die Handlung des anderen zu veranlassen.[17] So dürfte man nach dem heiligen Thomas aus gutem Grunde ein wucherisches Darlehen erbitten (S. th. 2, 2, q. 78, a. 4); man dürfte bei genügend wichtigem Grund einen Eid fordern, auch wenn der andere vermutlich falsch schwören wird. Hier würde alle Schuld dem andern zur Last fallen, weil er aus freien Stücken das Sittengesetz verletzt, man verleitet nicht zur Sünde, sondern benützt sie nur. Besteht geradezu ein Recht, die betreffende Handlung zu fordern, wie etwa seitens der Gläubigen gegenüber dem Seelsorger, so dürfen sie, eben weil sie ein Recht auf die seelsorgerlichen Dienste haben, auch wohl ohne besonderen Grund diese Dienste in Anspruch nehmen, wenngleich es sich um einen unwürdigen Geistlichen handelt. Stets ist es als Ärgernis zu erachten, wenn einer eine gewerbsmäßig Unzucht treibende Person zur Unsittlichkeit veranlaßt.

Die Frage endlich, ob der Umstand der Verführung zur fornicatio in der Beicht anzugeben sei, ist mit vielen Theologen dahin zu beantworten, daß dies, abgesehen von besonderen, noch zu erwähnenden Fällen, nicht geschehen muß; stimmt der andere Teil zu, so liegt ja auch darin ein Ärgernis, dieses erfolgt also gegenseitig, und es erscheint daher die Verführung als erschwerender Umstand innerhalb derselben Art. Dagegen wäre der angedeutete Umstand eigens zu erwähnen, falls ungerechte Mittel, Zwang, List, Betrug

[17] Von einem jüdischen Dienstboten dürfte man wider die religiösen Vorschriften etwa verbotene Arbeiten am Sabbat nur aus dringenden Gründen und nach entsprechender Belehrung verlangen, man beabsichtigte dann in solchem Fall nichts Unrechtes. Einen Wächter dürfte man bestechen, um einen ungerecht gefangen Gehaltenen zu befreien.

oder andere die persönliche Freiheit ungerecht einschränkende Mittel in Anwendung gebracht worden wären.

6. Der durch das Ärgernis verschuldete Schaden ist nach Kräften wieder gutzumachen. Zu unterscheiden ist dabei das öffentlich und das geheim gegebene Ärgernis, sodann fragt es sich, ob nur die Liebe oder auch die legale und etwa die kommutative Gerechtigkeit verletzt wurde; die legale Gerechtigkeit oder das Gemeinwohl wird durch öffentliches Ärgernis, durch Verbreitung von Irrlehren oder Ausstellung unzüchtiger Bilder oder Verkauf unzüchtiger Schriften, verletzt. Eine Verletzung der kommutativen Gerechtigkeit liegt nur vor bei Anwendung von Gewalt, Drohung, Betrug, wie bereits erwähnt wurde, desgleichen angesichts rechtlicher Verpflichtung zur Fürsorge für den Geschädigten.

Öffentliches Ärgernis ist öffentlich wieder gutzumachen, diese Pflicht obliegt auch dann, wenn das Ärgernis wirkungslos blieb, die Mißachtung der Rücksicht auf das Gemeinwohl muß ausgeglichen werden. Vielfach wird bei indirektem Ärgernis das gute Beispiel genügen, hat man also durch Unterlassung des gebotenen Empfanges der Sakramente gefehlt, so hat man durch entsprechende Pflichterfüllung nun das Seinige zu tun. Das gute Beispiel genügt jedoch zuweilen nicht; förmliche Zurücknahme und Mißbilligung des Geschehenen wäre erforderlich bei Verbreitung falscher Lehren, bei Aufgabe der Mitgliedschaft verwerflicher geheimer Gesellschaften und in ähnlichen Fällen. Geheimes Ärgernis ist vor den Geschädigten wieder gutzumachen. Wenn das geheime Ärgernis wirkungslos geblieben ist, so genügt das gute Beispiel. War es wirksam, so sind die geeigneten Gegenmittel, Belehrung, Aufklärung, Mahnung, anzuwenden; falls in der angedeuteten Weise ungerechter materieller Schaden zugefügt wurde, ist auch dieser auszugleichen, eine Pflicht der kommutativen Gerechtigkeit.

Als besondere Ursachen des Ärgernisses sind der sündhafte weibliche Schmuck, laszive Tänze, Schauspiele, Nuditäten, sowie eine sittenverderbende oder den Glauben bedrohende moderne Literatur zu bezeichnen (Nr. 215, 2. 217, 2, b und d. 278, 3). Die Herstellung und öffentliche Aufstellung von Nuditäten ist schwer sündhaft, wenn diese geeignet sind, die ungeordnete Begierde wachzurufen; graviter peccant pingentes sive exponentes publice imagines obscoenas, scilicet detectis pudendis sive tenui velo coopertis.[18] Unter den modernen Tänzen befinden sich solche, die auch nach Einführung in der neuheidnischen modernen Welt absolut zu verwerfen sind, weil sie verhüllter oder unverhüllter Ausdruck ungezügelter Begehrlichkeit sind. Bei

[18] Alph., Mor. 2, 3, 56.

Beurteilung des weiblichen Schmuckes darf die Landessitte und die Gewohnheit, die das Gefährliche des Eindruckes mindert, nicht außer acht gelassen werden, dies betont auch Alphons von Liguori aufs bestimmteste.[19] Die katholischen Kreise und die katholischen Familien sind verpflichtet, neuheidnischer Verkommenheit energischen Widerstand zu leisten durch Pflege der Schamhaftigkeit, ohne die ein Volk schließlich in Schmutz und Unsittlichkeit versinken muß.

362. Die Mitwirkung zu fremder Sünde.[20]

1. Die Mitwirkung zur Sünde umfaßt im weiteren Sinne genommen auch das Ärgernis, im engeren Sinne bezeichnet man damit das gemeinsame Verursachen der sündhaften Handlung. Während also beim Ärgernis der Anlaß und Anstoß zum Wollen der Sünde und dadurch zur Sünde gegeben wird, handelt es sich bei der Mitwirkung um ein gemeinsames Bewirken der sündhaften Handlung. Die Mitwirkung kann auftreten in Form des Befehles, des Rates, der Zustimmung etwa bei kollegialischer Beratung und Beschlußfassung in sündhafter Materie, durch Lob und Schmeichelei, durch Gewähren von Unterschlupf und durch Hehlerei, durch Teilnahme, durch Unterlassung von Widerspruch und Anzeige (Nr. 162). Nimmt man Mitwirkung im Sinne von Beihilfe, so ist nur die sekundäre Mitbetätigung gemeint, zumal die äußere Ausführung des Werkes, doch ist es üblich, auch den hauptsächlichen Urheber der Handlung unter die Mitwirkenden zu rechnen (vgl. C. c. 2209, § 3). Oft ist es nicht leicht, zwischen Ärgernis und sündhafter Mitwirkung zu unterscheiden; unter Umständen kann zum Beispiel der sündhafte Rat als Ärgernis, unter andern Umständen als Mitwirkung zur Sünde erscheinen; als Ärgernis ist der sündhafte Rat zu betrachten, wenn dadurch die Sünde des andern veranlaßt wird, wenn also der andere dadurch bestimmt wird, die sündhafte Handlung zu wollen, als Mitwirkung hat der sündhafte Rat zu gelten, wenn der andere in seinem Vorsatz, die Sünde zu begehen, lediglich bestärkt wird, ähnlich beim Auftrag und Befehl, doch liegt hier regelmäßig Mitwirkung vor; sofern der den Befehl Erteilende den ersten Anstoß zur sündhaften Handlung gibt, erscheint zwar sein Verhalten als Ärgernis, sofern er aber zugleich die sündhafte Handlung mitbewirkt, ja in erster Linie verursacht, verfehlt er sich durch Mitwirkung.

2. Die Mitwirkung kann eine positive oder negative sein, je nachdem eine Handlung oder Unterlassung in Frage kommt; bestärkt man den andern durch Rat oder Zustimmung in seinem Vorhaben, so bedeutet dies eine positive Mitwirkung, ermöglicht und fördert man durch Hehlerei das Treiben des

[19] Mor. 2, 3, 55.

[20] Alph., Mor. 2, 3, 59ff. Sleumer, Die Mitwirkung zur fremden Sünde, 1907.

andern, so stellt dies eine negative Mitwirkung dar (C. c. 2209, § 3 und 6). Die positive Mitwirkung kann ihrerseits eine konkurrierende und physische nach gemeinsamem Plane sein (C. c. 2209, § 1) oder eine moralische in Form von Auftrag oder Beihilfe (C. c. 2209, 3). Handelt es sich um direkte Beteiligung, so spricht man von Mittäterschaft; davon zu unterscheiden ist die mittelbare Beteiligung, wobei die nötigen Mittel zur Verfügung gestellt werden oder Möglichkeit und Gelegenheit geboten wird, die Sünde auszuführen. Die mittelbare Mitwirkung ist je nach dem hohen oder geringen Grad des Einflusses auf die sündhafte Handlung als nächste oder entfernte zu betrachten. Besonders wichtig ist die Unterscheidung zwischen formeller und materieller Mitwirkung. Formell und stets sündhaft ist die Mitwirkung dann, wenn man am Willen des andern, Böses zu tun, teilnimmt, hier billigt man ausdrücklich oder tatsächlich die Sünde des andern. Nur materiell ist die Mitwirkung, wenn man ohne jede Beteiligung an der Intention des andern sich nur an dessen Handlung beteiligt, wobei dieser die an sich einwandfreie Mitwirkung zur Sünde mißbraucht. Einwandfrei muß die Mitwirkung sein; wäre sie nach ihrer Natur oder nach ihrem ganzen Sinn nicht zu trennen von dem sündhaften Akt als solchem, so müßte sie als formelle Mitwirkung betrachtet werden.

3. Die stets sündhafte formelle Mitwirkung stellt sich nicht nur als Verletzung der Nächstenliebe, sondern immer zugleich als Verstoß gegen die in Frage kommende besondere Tugend dar, wogegen durch die betreffende Sünde gefehlt wird, dies ergibt sich aus dem zuvor Dargelegten ohne weiteres, nimmt man doch dabei an der Sünde als solcher teil. Die materielle Mitwirkung erscheint gleichfalls, sofern sie nach den Umständen verboten ist, als Verstoß gegen die Nächstenliebe, zuweilen, nämlich bei Verletzung der im Sinn strikter Gerechtigkeit übernommenen Pflicht, als Verstoß gegen die Gerechtigkeit, zuweilen auch gegen eine andere Tugend, wenn nämlich die durch diese auferlegte affirmative Pflicht mit fraglicher Mitwirkung unvereinbar ist; vorausgesetzt ist dabei eine affirmative Pflicht, denn eine negative verletzt der nur materiell Mitwirkende nicht, da er ja selbst nichts tut, was der Tugend zuwider wäre. Die materielle Mitwirkung ist nicht wie die formelle in sich, sondern nur an sich verwerflich, und sie kann unter Umständen erlaubt sein, nur muß die Gefahr einer Schädigung der Tugend möglichst vermieden oder durch entsprechend wichtige Gründe kompensiert werden, materielle Mitwirkung ist daher bei entsprechend großem Nachteil erlaubt. Die materielle Mitwirkung im Sinne einer Gewährung von Mittel und Möglichkeit ist näherhin erlaubt, falls die Tätigkeit des Mitwirkenden an sich einwandfrei ist, wenn man mit guter Absicht und aus triftigem Grunde

mitwirkt, nicht etwa, um dem andern zur Sünde beizustehn, wenn man überdies die Sünde des andern nicht zu hindern vermag oder wenigstens mit Rücksicht auf hinreichende Gründe zu hindern nicht verpflichtet ist. Im einzelnen Fall sind alle Umstände zu erwägen; der entschuldigende Grund muß um so dringender sein, je größer die Sünde ist, wozu Gelegenheit gegeben wird, je wahrscheinlicher es ist, daß der andere ohne diese Mitwirkung nicht sündigen würde, und je gewisser der sündhafte Wille ist, je näher die Mitwirkung an die Sünde heranreicht, je weniger man ein Recht zu solchem Tun hat und je mehr die Gerechtigkeit durch Schädigung des Nächsten verletzt wird. Erforderlich ist daher, soll die in sich nicht verwerfliche Mitwirkung ohne Schuld sein, daß die Absicht frei bleibe von schlimmem Motiv, daß die Gefahr des Ärgernisses nach Möglichkeit beseitigt sei und daß mit Rücksicht auf die zu erwartenden üblen Folgen nach dem Kompensationsprinzip genügende Gründe vorliegen.

Da es sich hier um Fälle geistlicher Not des Nächsten handelt, sind die bereits dargelegten Grundsätze, die angeben, zu welchem Opfer man angesichts mehr oder weniger großer Not des andern bereit sein muß, in Betracht zu ziehen (Nr. 293, 1. 358). In entfernter Weise mit der Haupthandlung verbundene Mitwirkung, die, weigerte man sich, leicht von irgend einem andern übernommen würde, kann als erlaubt gelten, falls kein Ärgernis zu befürchten ist. Handelt es sich aber um Mitwirkung zu schwerer Sünde in der Weise, daß die Beihilfe in naher Beziehung zur Haupthandlung steht oder diese in Wirklichkeit erst möglich wird, so kann nur bedeutender eigener Schaden die Mitwirkung entschuldigen, träfen beide Voraussetzungen zusammen, so müßte der eigene Schaden sehr groß sein, sollte die Mitwirkung entschuldigt werden können, desgleichen bei drohendem schweren Schaden vieler oder sehr bedeutendem Schaden eines einzelnen. Nicht unerlaubt wäre es, von sich etwa eine Amtsverrichtung abzulenken, die man mit dem Gewissen nicht in Einklang bringen kann, obwohl man voraussieht, daß dann ein anderer, der jedoch dazu bereit ist, sie zu übernehmen haben wird, denn die Beauftragung des andern läßt man lediglich aus genügendem Grunde zu.

Was die Zurechnung der Sünde infolge der verschiedenen Arten von Teilnahme betrifft, so gelten die physisch nach gemeinsamem Entschluß zugleich Teilnehmenden als in derselben Weise schuldig, außer die Umstände lassen bei dem einen oder andern die Schuld größer oder geringer erscheinen (C. c. 2209, § 1). Dasselbe trifft zu bei einer Verfehlung, die ihrer Natur nach einen Mittäter erfordert, es müßten denn die Umstände das Gegenteil erkennen lassen (c. 2209, § 2). Wiederum zieht sich nicht nur der Anstifter, sondern auch der Verführer oder der irgendwie Mitwirkende, ohne deren

Hilfe die Verfehlung nicht erfolgt wäre, unter sonst gleichen Umständen keine geringere Verantwortung zu, als der die Tat Ausführende (c. 2209, § 3). Geringer ist die Schuld, wenn die Tat durch die Mitwirkung nur erleichtert wurde und auch ohnehin zustande gekommen wäre (c. 2209, § 4). Frei ist von Verantwortung, wer seinen Einfluß auf die Tat durch rechtzeitige und entsprechende Zurücknahme gänzlich beseitigt hat, wenngleich der Täter das Delikt aus ihm allein zuzuschreibenden Gründen trotzdem vollbracht hat; bei teilweiser Zurücknahme tritt Minderung der Verantwortlichkeit ein (c. 2209, § 5). Wer mitwirkt nur durch Vernachlässigung seiner Pflicht, ist verantwortlich gemäß der Verbindlichkeit, die ihm oblag, die Tat auf Grund seiner Pflicht zu verhindern (c. 2209, § 6). Das Lob der vollbrachten Handlung, der Mitgenuß der Früchte, das Verbergen des Missetäters und die Hehlerei und andere Begünstigungen nach bereits vollbrachter Tat können neue Delikte darstellen, falls sie im Gesetz mit Strafe bedroht sind; aber es ist dabei eine Mitschuld an dem geschehenen Delikt nur vorhanden, wenn mit dem Täter hinsichtlich jener Handlungen eine Vereinbarung vor Vollbringung der Tat erfolgte (c. 2209, § 7).

4. Einzelfälle. Einem Diener bleibt erlaubt, die üblichen Dienste zu leisten, auch wenn er etwa durch Botengänge in entfernter Weise zur Sünde mitwirkt, denn man kann dem Diener nicht ein Recht der Untersuchung und Nachprüfung einräumen. Handelt es sich jedoch um nähere Mitwirkung, wie Begleitung der Mätresse zu seinem Herrn, so wäre der Diener von Sünde nur angesichts sonst drohenden erheblichen Nachteils entschuldigt. Ähnlich verhielte es sich zum Beispiel bei Lohnkutschern, die, wie sie wissen, Duellanten an den Ort des Duells verbringen sollen. Dringendere Gründe wären erforderlich, wenn die materielle Mitwirkung noch näher mit der vom Herrn beabsichtigten sündhaften Handlung verbunden sein würde, und nur ein äußerst schwerwiegender Grund wie Lebensgefahr könnte den Diener entschuldigen,[21] falls es sich darum handelte, die nächste Gelegenheit zu bieten oder in naher Weise mitzuwirken zum schweren Schaden, etwa zur Verführung einer unschuldigen Person. Dagegen bedeutete es eine formelle Mitwirkung, wenn der Diener etwa im Auftrag des Herrn eine Person mündlich zu sittlich verwerflichem Zweck zu dem Herrn bestellte, dies hieße den sündhaften Willen des Herrn direkt unterstützen und ihm Vorschub leisten.

Artikel zu verkaufen, die zu sündhaftem Zweck bestimmt sind, ist schlechthin unerlaubt; unsittliche Schriften, Glauben und Religion gefährdende Bücher, Antikonzeptionsmittel und dergleichen zum Verkauf bereitzuhalten

[21] Denz. n. 1201.

und anzubieten, wäre schwer sündhaft, Angestellte dürften sich nicht zu solchem Dienste herabwürdigen lassen, sie wären streng zu verpflichten, nötigenfalls sich um eine andere Stelle umzusehen. Bei Verkauf von leicht zu mißbrauchenden oder gefährlichen Artikeln an Personen, die davon vermutlich sündhaften Gebrauch machen, müßten je nach den Umständen entsprechend wichtige Gründe vorhanden sein, soll der Verkauf erlaubt erscheinen. Daß die Herstellung oder Beteiligung an der Herstellung des zur Unsittlichkeit Dienenden noch strenger zu beurteilen ist, versteht sich von selbst. Nähere Mitwirkung bei Herstellung unsittlicher Schriften setzt, soll sie als statthaft gelten können, die Gefahr außerordentlicher Schädigung voraus, so die Gefahr, brotlos zu werden, entferntere Mitwirkung wenigstens großen Schaden. Für Frauensleute auf Bestellung Kleider nach einer Mode anzufertigen, die das Sittengesetz erheblich verletzt, könnte nur mit Rücksicht auf sehr wichtige Gründe als zulässig angesehen werden. Zeitschriften und Zeitungen, die eine gegen Religion, Kirche, christliche Sitte gerichtete Tendenz aufweisen, dürften nur aus guten Gründen gehalten werden, besonders, um ihrer Tendenz zu begegnen. Hier ist auch der Besuch von Theater und Kino zu erwähnen, sofern sie Sittlichkeit und christliche Weltanschauung untergraben; handelt es sich um Stücke, die das Sittengesetz in hohem Grade verletzen oder die katholische Überzeugung herabwürdigen, so wäre der Besuch an sich als schwer sündhafte Beteiligung zu erachten. Naturgemäß muß in den erwähnten Fällen und auch im übrigen stets die Gefahr des Ärgernisses mit in Betracht gezogen werden.

Einer sündhaften Mitwirkung machen sich Wirte schuldig, wenn sie Gästen, von denen sie wissen, daß sie sich berauschen, trotzdem noch alkoholische Getränke verabreichen lassen, immerhin entschuldigt drohender Schaden, zumal, wenn der Trunksüchtige sich anderswo doch betrinken würde. Wo keine allgemeine Dispensation für Wirtschaften erteilt ist, wäre es für den Wirt Sünde, solchen, die notorisch keinen Entschuldigungsgrund haben, Fleischspeisen an Enthaltungstagen vorsetzen zu lassen. Doch werden heutzutage Wirte ihrer Pflicht genügen, wenn sie an Fasttagen dafür sorgen, daß für jene, die fasten wollen, eine genügende Auswahl unter den Speisen möglich ist, so daß sie nicht zum Genuß von Fleischspeisen veranlaßt oder genötigt werden; anders verhält es sich nur in katholischen Gegenden, wo die Verabreichung von Fleischspeisen Ärgernis hervorriefe, hier ist selbstverständlich die katholische Sitte einzuhalten. Schwer würden sich Wirte versündigen, die unanständige Tänze einführen oder bei sich dulden; herkömmliche, mit Anstand und Sittengesetz nicht schlechthin unvereinbare Tänze dürften sie, um bedeutenden Schaden zu vermeiden, zulassen,

falls sie nach Möglichkeit besorgt sind, daß keinerlei nächste Gelegenheit zu schwerer Sünde geboten wird. Ausgesprochen glaubensfeindliche und sittengefährliche Zeitungen oder Zeitschriften dürfen von Wirten unter keinen Umständen aufgelegt werden. Durch Auflegen guter und einwandfreier Zeitungen haben sie der Lektüre der minder guten Presse nach Möglichkeit entgegenzuwirken; immerhin dürften sie darauf bedacht sein, den Wünschen der Gäste innerhalb des sittlich Erlaubten zu entsprechen, damit ihrem Betrieb nicht Schaden erwächst. Im eigenen Interesse werden die Inhaber von Gasthöfen sich hüten, ihre Zimmer Gästen zur Sünde zur Verfügung zu stellen, anderseits brauchen sie nicht durch argwöhnische Nachforschung das eigene Interesse zu schädigen.

Gesellschaften mit schlechtem Zweck darf man weder moralisch noch mit Geldmitteln unterstützen. Von solchen Gesellschaften dürfte man daher auch keine Aktien erwerben, es müßte denn sein, daß man so dazu beitragen könnte, dem schlechten Zweck entgegenzuwirken oder ihn zu beseitigen. In weniger bedenklichen Fällen genügte ein entsprechender Grund, Aktien der angedeuteten Art, aber nicht Aktien einer erst zu begründenden Gesellschaft mit verwerflichem Zweck, zu erwerben, doch müßten Ärgernis und nicht einwandfreie Absicht ausgeschlossen sein. Derartige Aktien, die man bereits besitzt, kann man behalten oder an einen gewissenhaften Käufer abgeben, der sie nicht mißbrauchen wird. Sind nur die angewandten Mittel zuweilen zu tadeln, so ist die Beteiligung an der Gesellschaft leichter zu entschuldigen, zumal wenn es möglich ist, allmählich im Sinn einer Reform einzuwirken. Vorausgesetzt wird dabei, daß die Aktionäre als solche ihre Pflicht erfüllen und von ihren Rechten im Aufsichtsrat pflichtgemäßen Gebrauch machen oder machen lassen, besonders wenn die Interessen weiterer Kreise und die der Arbeiter in Frage kommen; sie haben besorgt zu sein, daß alle Ungerechtigkeit und alle Rücksichtslosigkeit gegen das Allgemeinwohl vermieden wird, daß gewissenhafte Geschäftsführer angestellt werden, sie haben den Geschäfts- und Verwaltungsbericht zu überprüfen und gegebenenfalls Aufschlüsse zu verlangen. Voraussichtliche ungerechte Schädigung anderer, die sie durch Teilnahme und etwaiges Eingreifen verhüten könnten, haben sie zu vertreten. Gewisse akzidentelle Mißstände könnten, wenn durch Eingreifen nicht abzustellen, aus genügendem Grund geduldet werden.

Einer sündhaften Mitwirkung kann man sich schuldig machen durch tadelnswerte Ausübung des Wahlrechtes oder auch durch Unterlassung der Ausübung dieses Rechtes (Nr. 528). Die gewählten Abgeordneten haben auf Grund strenger Amtspflicht, also im Sinne der kommutativen Gerechtigkeit, für das Gemeinwohl zu sorgen. Einem an sich verwerflichen Gesetze

dürften sie nur nach dem Grundsatz des minus malum zustimmen, natürlich unter Vermeidung jeden Ärgernisses, also unter entsprechender Erklärung.

Formeller sündhafter Mitwirkung machen sich Künstler am Theater schuldig, die sich bereit finden, durch schamlose Kleidung oder Haltung oder durch Vortrag von Schamlosigkeiten die Begierden zu entfachen und die Entsittlichung zu fördern. Noch mehr gilt dies von den Urhebern unsittlicher, lasziver Stücke, sowie von den verantwortlichen Leitern des Theaters. Nur bei drohendem schwersten Nachteil dürfte eine Beteiligung an solchem Spiel zugegeben werden, falls die zu spielende Rolle selbst nichts Anstößiges enthielte. Eher könnte noch die Teilnahme an Chören oder Orchester bei genügender Begründung entschuldigt werden, außer das Gebotene wäre besonders anstößig.

Was die Mitwirkung des Beamten bei Ausführung von Gesetzen betrifft, die nach katholischer Auffassung nicht zu billigen sind, wie das Gesetz betreffend Ehescheidung oder Bestimmungen hinsichtlich akatholischer Kindererziehung, so ist nicht außer acht zu lassen, daß der staatliche Gesetzgeber manches tolerieren und anordnen muß, was dem christlichen Ideal nicht entsprechen mag; darüber hinaus freilich ist der moderne Gesetzgeber vielfach geneigt, gerade was Fragen wie die der Ehescheidung betrifft, unter dem Einfluß der atheistischen Weltanschauung und unter Hinweis auf die sozialen Notwendigkeiten in weitgehendem Maße die Forderungen des Sittengesetzes zu ignorieren und zu verletzen. Bei derartigen staatlichen Gesetzen mit ihren Konzessionen an den modernen Geist gilt für den Beamten, daß notgedrungene amtliche Anwendung und Ausführung erlaubt sein kann, wenn das, was erzwungen werden soll, nicht in sich verwerflich ist oder wenn nicht ein bestimmter Befehl, eine wirksame Veranlassung, sondern lediglich ein Geschehenlassen in Frage kommt; dieses dürfte als bloße materielle Mitwirkung angesehen werden.

Bei vielen Entscheidungen für das praktische Leben ist der religiöse Gesichtspunkt als ausschlaggebend in Betracht zu ziehen. Eben die Wahrung der religiösen Interessen veranlaßte die altchristlichen Schriftsteller, sich mit der Lehre von der unerlaubten Mitwirkung eingehender zu befassen, erinnert sei an Tertullian, der allerdings auch hier zu rigoristischen Ansichten neigt, sowie an Augustinus.[22] So behandelt Tertullian die Frage, ob ein christlicher Handwerker Götzenbilder anfertigen dürfe, eine Frage, die er in seiner Schrift über den Götzendienst verneint, weil der Handwerker auch sonst sich den Unterhalt verdienen könne. Seine Schrift De corona wurde durch ein bestimmtes Vorkommnis veranlaßt: ein christlicher Soldat war

[22] In Ps. 18, en. 2, 13. Sermo 88, 19.

ohne Kranz vor seinen Offizier getreten und war deshalb ins Gefängnis geworfen worden. Klemens von Alexandrien bemerkt, die Christen enthalten sich der Kränze, weil solche Kränze um das Haupt den Göttern geweiht sind. Die Anfertigung von Götzenbildern könnte nur aus äußerst dringenden Gründen erlaubt sein. Nicht erlaubt ist als formelle Mitwirkung Gesang zu Ehren der Götzen, desgleichen hat die Arbeit an einem Götzentempel als durchaus verboten zu gelten,[23] und zwar mit Rücksicht darauf, daß in der Errichtung und Mitwirkung ein Bekenntnis zum falschen Kult zu finden ist. Allgemein ist jede Mitarbeit und Mitwirkung in solchen Fällen verwerflich, sobald sie im Sinn einer Verachtung der wahren Religion verlangt wird oder darin ein Bekenntnis des falschen Kultes zu finden wäre. Entfallen diese Gesichtspunkte und ist jede Mißdeutung ausgeschlossen, so sollen die an Synagogen oder Kirchen von Häretikern Arbeitenden, also die einfachen Arbeiter, nicht beunruhigt werden.[24] Niemand wird bei uns, abgesehen von besonderen Verhältnissen, solche Arbeiter als religiös gleichgültig ansehen oder denken, daß sie zur fremden Konfession hinneigen. Schwieriger gestaltet sich die Frage der Erlaubtheit der Mitwirkung für Unternehmer und Baumeister, vor allem gilt von diesem, daß er den Glanz des fremden Kultes fördert, daher bedürfte es schon sehr dringender Gründe, soll für ihn die Mitwirkung gestattet sein, und jedenfalls muß dem Schein des Indifferentismus vorgebeugt werden. Der Unternehmer dürfte mitwirken, wenn er sonst bedeutenden Schaden erlitte, denn auch mit seiner Mitwirkung verbindet sich leicht der Schein des Indifferentismus. Den Bau einer protestantischen Kirche darf man dann mit Geldbeiträgen unterstützen, nach einer Entscheidung der Pönitentiarie vom Jahr 1822, wenn die Katholiken Aussicht haben, nunmehr in den alleinigen Besitz der bisherigen Simultankirche zu gelangen. Dagegen verwerflich wären Beiträge, wenn dadurch der Plan, die protestantische Kirche zu bauen, direkt gefördert würde. Bei akatholischem Gottesdienst mitzuwirken durch Orgelspiel, Gesang, Leitung des Gesanges, ist unstatthaft und verboten.[25] Nie dürfte das Läuten der Glocken einer katholischen Kirche im Sinne einer Einladung zu akatholischem Gottesdienst konzediert werden, im Sinne eines bloßen Zeichens dazu könnte es eher aus sehr dringenden Gründen erlaubt sein, hier würde es sich um eine materielle, freilich nahe und leicht mißverständliche Mitwirkung handeln, weshalb eine solche Ausnahme kaum je zuzulassen sein wird. Bei Anordnung des Geläutes aus profanem Anlaß ist wiederum der Schein des Indifferentismus zu ver-

[23] S. C. Prop. Fid., d. d. 8. 1. 1851.
[24] S. Off., Decr. d. d. 14. 1. 1818.
[25] Decr. d. d. 19. 6. 1889.

meiden, der entstehen kann, wenn gleichzeitig zum Gottesdienst zusammengeläutet wird. Verwehrt ist auch, etwa den nichtkatholischen Kirchendiener zur Reichung des Abendmahles zu bestellen,[26] überhaupt jede formelle Mitwirkung zum akatholischen Ritus oder bei diesem, es wäre demgemäß nicht erlaubt, dem akatholischen Kirchendiener bei seiner Funktion den Wein darzureichen. Dagegen ist materielle Mitwirkung, wie Herrichten des Tisches, aus dringendem Grunde nicht verwehrt, auch ist die Meldung, es verlange ein Kranker nach dem Geistlichen, noch keine formelle Mitwirkung und keine Verletzung des Gebotes, sich passiv zu verhalten.[27] Ärgernis ist natürlich stets zu vermeiden, wenn nötig, durch ausdrückliche Erklärung. Da bereits so im Denken der Menge viel Verworrenheit herrscht, was die Beurteilung anderer Konfessionen betrifft, und nicht wenige geneigt sind, den Unterschied zwischen der wahren Religion und den andern Konfessionen zu verkennen, so empfiehlt es sich, nach Möglichkeit gemeinsame Feiern, die irgendwie religiösen Charakter tragen, zu vermeiden und die gesonderte Feier anzustreben. Bestünde in nichtkatholischer Schule die Sitte, zu Beginn des Unterrichtes ein Schulgebet zu sprechen, so dürfen katholische Schüler, wenn das Gebet inhaltlich einwandfrei ist, sich beteiligen, anders wäre es in ähnlichen Fällen nur, wenn das Gebet von dem häretischen Religionsdiener offiziell vorgebetet würde. Was von der Mithilfe bei dem Bau häretischer Kirchen gesagt wurde, gilt analog von Gebäuden, bestimmt, dem Freimaurerorden zu dienen; je feindseliger die Freimaurer der Kirche gegenüber sich verhalten, um so strenger ist hier die Mitwirkung zu beurteilen. Selbstverständlich wäre es auch verwerflich, durch Beiträge zur Errichtung von Gebäuden für sozialistische Vereine mitzuwirken; handelte es sich nur um notgedrungene Beitragsleistung für einen solchen Verein zu einem an sich einwandfreien Zweck, so könnte dies toleriert werden.

363. Wiedergutmachung. Die Grundsätze, die sich auf die Wiedergutmachung des materiellen Schadens infolge verbotener Mitwirkung beziehen, bilden einen Teil der Lehre von der Restitution (Nr. 468ff.). Der Schaden in geistlicher Hinsicht ist ebenfalls nach Möglichkeit auszugleichen, und zwar auf Grund der Gerechtigkeit von solchen, die amtlich oder vertraglich die Pflicht hatten, für das geschädigte Gut der Seele zu sorgen, sowie von solchen, die ungerechte Mittel angewandt oder formell zum Unrecht mitgewirkt haben. Im übrigen, so insbesondere beim Ärgernis überhaupt, erfordert die Caritas, daß der Schaden, soweit es nur immer möglich ist, repariert werde.

[26] Decr. d. d. 15. 3. 1848.

[27] Decr. d. d. 31. 1. 1872. 14. 12. 1898.

Zweite Unterabteilung: Die Pflichten hinsichtlich der äußeren immateriellen Güter des Nächsten.

§ 91. Die Wahrhaftigkeit.[28]

364. Die Wahrhaftigkeit. Die Tugend der Wahrhaftigkeit besteht darin, daß man gewillt ist, die Wahrheit zu sagen; man bekundet also, bleibt man ihrem Gebote treu, nichts anderes, als was man im Sinne hat, sei es durch Wort oder Zeichen, doch läßt sie nicht nur die Lüge meiden, sondern sie bekundet auch positiv das innere Denken unter Beachtung der Forderungen der Klugheit, unter Beachtung der gehörigen Umstände. Daß die Wahrhaftigkeit eine Tugend ist, ergibt sich ohne weiteres daraus, daß die Bekundung der Wahrheit als sittlich guter Akt erscheint; eine besondere Tugend ist die Wahrhaftigkeit, weil nach einer Feststellung des heiligen Augustinus die Tugend in der Ordnung besteht, hier aber eine charakteristische Ordnung im Sittlichen, nämlich die Übereinstimmung von Wort und Denken hervortritt. Eine sittliche Tugend ist die Wahrhaftigkeit, weil dabei der vom Willen geleitete Gebrauch der Zunge in Frage kommt; als sittliche Tugend bedeutet die Wahrhaftigkeit eine Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig, zugleich aber auch insofern, als die erforderlichen Umstände beachtet werden (S. th. 2, 2, q. 109, a. 1 f.). Die Tugend der Wahrhaftigkeit weist eine gewisse Verwandtschaft mit der Gerechtigkeit auf, wie bereits hervorgehoben wurde (Nr. 126). Die Wahrhaftigkeit trifft mit der Gerechtigkeit zusammen, da auch sie sich auf den andern bezieht, dem man die Bekundung der Wahrheit schuldet, überdies tritt auch bei ihr eine Gleichheit zutage, indem sie Zeichen und Sache in Einklang bringt; doch ist ein wesentlicher Unterschied gegenüber der Gerechtigkeit nicht zu verkennen: die Pflicht der Gerechtigkeit hat ihren Grund im debitum legale, sie hat streng rechtlichen Charakter und ist erzwingbar, die Pflicht der Wahrhaftigkeit hat ihren Grund im debitum morale, sie stellt sich lediglich als sittliche Pflicht dar, als solche nämlich vor Gott und Gewissen (S. th. 2, 2, q. 109, a. 3). Allerdings kann die durch die Wahrhaftigkeit auferlegte Pflicht in gewissen Fällen eine rechtliche werden, so namentlich vor Gericht.

Nahe ist der Wahrhaftigkeit verwandt die Aufrichtigkeit, darin bestehend, daß Gesinnung und Verhalten im Einklang sind, so daß man sich nach außen gibt, wie man im Herzen fühlt und denkt, und alle Zwiespältigkeit, Arglist und Verstellung ausgeschlossen wird (S. th. 2, 2, q. 109, a. 2 ad 4).

365. Pflichtmäßigkeit und Umfang der Pflicht. Zu unterscheiden ist die Pflicht, nicht zu lügen, und die Pflicht, die Wahrheit zu offenbaren,

[28] Kössing, Über die Wahrheitsliebe, 1893.

Was die erste Pflicht betrifft, so wird sie noch näher zu begründen sein (Nr. 373). Die Pflicht, unter kluger Beachtung der Umstände die Wahrheit zu sagen, ist darin begründet, daß der Mensch von Natur ein soziales Wesen ist und daß die menschliche Gesellschaft ohne Offenbarung der Wahrheit nicht bestehen kann (S. th. 2, 2, q. 114, a. 2 ad 1. Eph. 4, 25). Das Verbot, zu lügen, verpflichtet als negative Vorschrift stets und unter allen Umständen, die Tugend der Wahrhaftigkeit ist demnach mit jeglicher Lüge unvereinbar. Dagegen verpflichtet das Gebot, die Wahrheit zu sagen, als affirmatives Gebot nur unter Voraussetzung der gehörigen Umstände. Näherhin kann die eben berührte affirmative Pflicht gegeben sein auf Grund der Nächstenliebe, wenn etwa der Nächste über einen schädlichen Irrtum aufzuklären ist; die Pflicht, die Wahrheit zu sagen, kann sodann sich ergeben auf Grund der Treue, sofern ein Vertrauensverhältnis obwaltet und so die Mitteilung oder Aufdeckung der Wahrheit erforderlich wird; in andern Fällen handelt es sich um eine Rechtspflicht, der Wahrheit Zeugnis zu geben, nämlich vor Gericht, gegenüber der rechtmäßig fragenden Obrigkeit. Ist keiner dieser Gründe vorhanden, so braucht man keinen Aufschluß zu geben, besonders und vollends dann nicht, wenn die Offenbarung der Wahrheit die Gefahr eigener oder fremder Schädigung mit sich brächte. In solchem Falle darf man die Auskunft verweigern, man dürfte sich, um drohender Gefahr zu entgehen, schlafend stellen oder sich verkleiden und überhaupt die Mittel in Anwendung bringen, geeignet, in erlaubter Weise die Wahrheit zu verbergen (Nr. 366). Unter Umständen kann es geradezu Pflicht sein, die Wahrheit nicht zu offenbaren, so zur Abwendung eines großen Schadens von Dritten oder auch von der eigenen Person, desgleichen zur Wahrung des Geheimnisses (Nr. 368). Nie ist es allerdings erlaubt, zu lügen, weil die Lüge ein in sich ungeordneter und verwerflicher Akt ist (Nr. 373), damit nicht zu verwechseln ist jedoch die kluge Verheimlichung der Wahrheit sub aliqua dissimulatione, mit Hilfe eines die Wahrheit verhüllenden Mittels.[29] So ist, um ein Beispiel anzuführen, im Kriege die Kriegslist nicht unstatthaft, denn dies heißt dem andern nur Gelegenheit und Anlaß zum Irrtum bieten, nicht aber ihn in sündhafter Weise täuschen, wobei man sich der Lüge oder des Treubruches schuldig macht; gegen die begründete Verbergung und Verhüllung der Wahrheit kann sich niemand grundsätzlich und unter allen Umständen verwahren, denn der Wille wäre ungeordnet, wenn man wollte, daß uns von anderen niemals etwas verheimlicht werde (S. th. 2, 2, q. 40 a. 3. q. 110, a. 3 ad 4).

[29] Augustinus, Enarr. in Ps. 5, n. 7.

Speziell interessiert in diesem Zusammenhang noch die Frage, inwieweit dem Zeugen und dem Angeklagten die Pflicht obliegt, die Wahrheit zu bekunden.[30]

Zunächst besteht eine Pflicht, Zeugnis zu geben, nur, wenn es sich darum handelt, ein großes Übel vom Nächsten oder vom Gemeinwohl abzuwenden, oder wenn der Obere oder der Richter in rechtmäßiger Weise es gebietet. Im ersten Falle ergibt sich mit Rücksicht auf den Nächsten oder das Gemeinwohl eine Pflicht der Liebe, im andern Falle ist man auf Grund der legalen Gerechtigkeit verpflichtet, als Zeuge zu erscheinen. Entzieht man sich dieser Pflicht der legalen Gerechtigkeit und wird der Angeklagte infolgedessen verurteilt, so entsteht nach der vorherrschenden Meinung, wie Alphons von Liguori bemerkt, die Ersatzpflicht, weil die Unterlassung des Zeugnisses wirksame moralische Ursache der Schädigung ist, gleichwohl kann die entgegengesetzte Ansicht nicht als unbegründet gelten, weil die Ladung als Zeuge nicht eine Pflicht der kommutativen Gerechtigkeit, sondern nur des Gehorsams verursacht. Vor Gericht aber hat man als Zeuge eine Pflicht auf Grund der kommutativen Gerechtigkeit, nichts Unwahres auszusagen, was dem andern schaden müßte. Tritt der Zeugeneid hinzu, so ist man überdies, nicht nur auf Grund des der Obrigkeit geschuldeten Gehorsams, sondern zugleich auf Grund der Religiosität verpflichtet, die volle Wahrheit zu sagen, soweit die Fragen des Richters berechtigt sind. Nicht jedoch begründet der Eid ohne weiteres zugleich die Rechtspflicht, die Wahrheit zu offenbaren, denn der Schwörende will sich nur auf Grund der Religiosität, nicht aber der Gerechtigkeit verbindlich machen, die Wahrheit zu sagen. Leugnet der Zeuge, etwas zu wissen, was er wirklich weiß, und schädigt er so den andern, so verursacht er den Schaden nur in negativer Weise, indem er lediglich ein Hindernis nicht beseitigt, so daß der andere nun den Beweis nicht zu erbringen vermag, eine Rechtspflicht, in diesem Sinne zugunsten des andern einzugreifen, würde nur dann vorhanden sein, wenn etwa ein Vertrag mit ihm vorläge, die Wahrheit zu offenbaren. Was den Eid betrifft, der einem nicht kompetenten Richter geschworen wurde, so wird dadurch keine Verpflichtung geschaffen, dem Richter irgend eine Mitteilung zu machen, zu deren Feststellung er nicht berechtigt ist. Auch dem gemäß Recht und Gesetz fragenden Richter gegenüber hat man nicht immer die Pflicht, die Wahrheit zu enthüllen. Man ist dazu nicht verpflichtet vor allem, wenn es sich um Dinge handelt, die aus der Beichte bekannt sind, oder wenn man darum weiß auf Grund eines Vertrauensverhältnisses, als Ratgeber, als

[30] Alph., Mor. 4, 3, 264ff. 272ff. Thomas v. A., S. th. 2, 2, q. 69f.

Freund, oder in der Eigenschaft als Rechtsanwalt oder Arzt und in ähnlichen Fällen; hier verhielte es sich nur anders, wenn das Verschweigen der Kenntnis dem Gemeinwohl oder dem Nächsten großen Schaden brächte, auch der Eid, man werde schweigen, würde daran nichts ändern, weil eine naturrechtliche Pflicht, Mitteilung zu machen, besteht. Ferner ist keine Pflicht, Zeugnis zu geben, vorhanden, wenn der eigenen Person oder den Angehörigen beträchtlicher Schaden erwüchse, es müßte denn sein, daß der Schaden des Gemeinwohles oder des andern überwöge. Dasselbe trifft zu, wenn man von der Sache nur vom Hörensagen und nicht seitens durchaus zuverlässiger Personen weiß, alsdann könnte man tun, als wüßte man von der Sache nicht, denn es soll ja ausgesagt werden, was man weiß. Wiederum trifft dasselbe zu, wenn man mit ungerechten Mitteln, etwa durch widerrechtliches Öffnen eines Briefes, zur Kenntnis der Sache gelangte. Endlich, wenn man moralisch gewiß ist, daß der andere keine moralische Schuld auf sich geladen hat, etwa weil er etwas im Sinne berechtigter geheimer Schadloshaltung sich angeeignet, nicht als Dieb weggenommen hat. Um einen Unschuldigen zu entlasten, hat man aus freien Stücken einzugreifen, doch könnte sich dann eine Ausnahme ergeben, wenn so ein anderer Angeklagter gar zu hart gestraft würde; hier kommen die Grundsätze in Betracht, die im Hinblick auf Pflichten ex caritate gelten. Wer mit Wissen Unwahres bezeugt hat, wodurch er den andern schädigte, hat allen verursachten Schaden zu hindern oder zu reparieren, ja selbst eigene Lebensgefahr würde den falschen Zeugen nicht entschuldigen, falls infolge der Lüge das Leben des Unschuldigen bedroht wäre, nur wenn der zu erwartende eigene Schaden, verglichen mit der Schädigung des Unschuldigen, unverhältnismäßig groß erschiene, wäre der falsche Zeuge entschuldigt. Weit milder ist natürlich zu entscheiden, wenn man ohne Wissen Irriges aussagte oder wenn das eigene Zeugnis an der Sachlage für den Angeklagten nichts mehr änderte; sagt man ohne subjektive Schuld Falsches aus, so müßte man sich zwar bemühen, den Schaden zu verhindern, aber es bestünde keine Pflicht der Restitution, weil ja keine theologische Schuld vorliegt.

Was den Angeklagten selbst betrifft, so läßt sich im allgemeinen der Satz aufstellen, daß er, gemäß Recht und Gesetz gefragt, sich zu verantworten (C. c. 1646) und der Wahrheit entsprechend auszusagen hat; jedoch hat er keine Pflicht, die Wahrheit zu enthüllen, falls er nicht gemäß Recht und Gesetz gefragt wird, und wenn dies auch zuträfe, so dürfte er doch dann, wenn ihm strenge Strafe droht, solange das Geständnis vermeiden, als Aussicht auf eine günstige Wendung der Sache besteht, denn es wäre eine inhumane Forderung, zu verlangen, daß der Angeklagte selbst die Mittel

liefere, um verurteilt werden zu können. Anders verhielte es sich freilich, wenn die Rücksicht auf den vom Gemeinwohl abzuwendenden Schaden das Geständnis notwendig machte, in solchem Fall müßte der Angeklagte sich oder wenigstens die Mittäter verraten, soweit die angedeutete Rücksicht es verlangt, selbst auf die Gefahr hin, daß diese wider ihn aussagen. Ist der Angeklagte berechtigt, die weder allgemein vom Naturrecht noch vom positiven staatlichen oder kirchlichen Gesetz (vgl. C. c. 1646. 1947) vorgeschriebene Offenbarung seiner Schuld zu vermeiden, so kann er zum Mittel der erkennbaren Mentalreservation greifen (Nr. 366), er kann auf entsprechende Frage zum Beispiel antworten, daß er ein solches Verbrechen nicht begangen habe, nämlich ein solches, das er nach Lage der Dinge verpflichtet wäre, einzugestehen. Als nicht befugt zu seiner Frage gilt nach moraltheologischer Auffassung der Richter, wenn die vorliegenden Beweismittel ungenügend sind, die Schuld mit der erforderlichen Sicherheit zu erweisen; so würde naturrechtlich, wenigstens in der Regel, das Zeugnis eines einzigen Zeugen allein für sich nicht genügen, um einen Angeklagten zu überführen, wenn nicht andere klare Verdachtsmomente hinzukommen. Ebenso erscheint der Richter als unbefugt Fragender, wenn er unter falscher Voraussetzung nach Nebenumständen fragte, die allerdings zutreffen und durch deren Bestätigung der Angeklagte sich fälschlich dem Verdacht der Täterschaft aussetzte; so könnte der Angeklagte die Frage, ob er zur kritischen Zeit zu Hause weilte, verneinen, nämlich in dem Sinne, daß er dort geweilt und die Tat begangen habe. Gegen die Zeugen, mögen sie freiwillig sich angeboten haben oder nur gezwungen erschienen sein, darf sich der Angeklagte, soweit es ohne Lüge geschehen kann, verteidigen, ja er dürfte sogar unter Schädigung ihres guten Rufes das Zeugnis zu entkräften suchen, indem er entsprechende Tatsachen aufdeckt, nur müßte der zu erwartende Nutzen der Schädigung gleichkommen; entscheidend ist hier der Grundsatz, wonach niemand verpflichtet ist, unter großem eigenen Schaden den guten Ruf des andern zu schonen (S. th. 2, 2, q. 73, a. 2).

366. Mittel zur Verbergung der Wahrheit. Ohne weiteres ist einleuchtend, daß es Mittel geben muß, dazu dienlich, in bestimmten Fällen, wenn es sich etwa um pflichtgemäße Wahrung des Geheimnisses handelt, die Wahrheit zu verbergen. Die Lüge darf niemals als erlaubtes Mittel, die Wahrheit zu verbergen, angesehen werden, denn sie ist in sich verwerflich und gefährdet den geordneten Verkehr der Menschen untereinander (Nr. 373). Allein gäbe es nun kein anderes, erlaubtes Mittel der Verheimlichung, so wäre dies für den menschlichen Verkehr nicht minder bedenklich und gefährlich. Als Mittel kommen in Betracht die Amphibolie, aequivocatio, und

die erkennbare Mentalreservation oder wahrnehmbare Restriktion. Unter Amphibolie versteht man eine mehrdeutige Redewendung, sie bringt in dem betreffenden Falle das, was der Redende denkt, zum Ausdruck, wenn der andere die Wendung unrichtig auffaßt, so ist er hieran selbst schuld. Die erkennbare Restriktion, der erkennbare Vorbehalt, restrictio mentalis oder richtiger locutionis, sofern der Redende wirklich denkt, was er zum Ausdruck bringt, besteht darin, daß die gesprochenen Worte durch die Umstände des Ortes, der Zeit und der Person den bestimmten, der Wahrheit entsprechenden Sinn erhalten. Die Amphibolie ist, genauer betrachtet, eine Art der erkennbaren Mentalreservation. Daß diese Mittel, die Wahrheit zu verbergen, nicht grundsätzlich abgelehnt werden können, ergibt sich aus gewissen Äußerungen des Herrn, der die Aufforderung, zum Feste sich zu begeben, mit nein beantwortet, dann aber doch zum Feste geht, gemeint war, er solle öffentlich sich dahin begeben (Joh. 7, 8). Dazu die Äußerung, Tag und Stunde des Weltgerichtes wisse auch der Menschensohn nicht (Mark. 13, 32), nämlich zu dem Zweck, um die Zeit den Menschen zu offenbaren (S. th. 3, q. 10, a. 2 ad 1). Einer Amphibolie bedient sich der Herr, wenn er den Täufer den wiedererschienenen Elias nennt oder sagt, die Juden sollen „diesen Tempel" abbrechen, er werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen (Matth. 11, 14. Joh. 2, 19). Allerdings will Jesus so nur einen tieferen Sinn andeuten und regelmäßig nicht eine Wahrheit verhüllen, jedenfalls aber wird aus dem Beispiel des Herrn klar, daß der Gebrauch einer mehrdeutigen Redeweise nicht unter allen Umständen gegen die Wahrhaftigkeit verstößt. Verwerflich ist dagegen die reine Mentalreservation. Bei der reinen Mentalreservation stellt die Aussage, so wie sie lautet, eine Unwahrheit dar, die weder aus dem Wortlaut noch aus den Umständen als solche zu erkennen ist, der Sprechende gibt nämlich in seinen Gedanken der Aussage einen ganz bestimmten, vom andern nicht zu erkennenden Sinn, hier liegt also offensichtlich eine Lüge und zwar eine heimtückische Lüge vor; so wäre es eine pure Mentalreservation und daher eine Lüge, auf die Frage, ob man den Gottesdienst besucht habe, zu antworten, man habe ihn besucht, und hinzudächte: „vor acht Tagen".[31]

Daß die restrictio non pure mentalis erlaubt sein könne, wurde bereits festgestellt, sie bedeutet ja keine Lüge, sondern man läßt nur aus genügendem Grunde zu, daß der andere sich täuscht. Nun fragt es sich, wann die erkennbare Mentalreservation erlaubt ist. Mit Rücksicht auf den möglichen Mißbrauch und auf die mögliche Gefährdung des Vertrauens im menschlichen Verkehr darf natürlich von dem Mittel der Mentalreservation nur diskretester

[31] Denz. n. 1176 ff.

Gebrauch gemacht werden, würde das Mittel häufiger angewandt, so wäre die Folge, daß das Mißtrauen geweckt und durch das geweckte Mißtrauen das Mittel unwirksam gemacht würde. So wird man nach dem Kompensationsprinzip die erkennbare Mentalreservation nur dann gestatten dürfen, wenn ein augenblicklicher Notfall in Betracht kommt, wenn etwa eine andere Antwort ohne Verletzung der Pflicht des Geheimnisses nicht möglich ist; erfährt dann der Betreffende vielleicht später den wahren Sachverhalt, so wird er vernünftigerweise jenes Verhalten begreifen und nicht verübeln können. Daß die erkennbare Mentalreservation nicht angewandt werden darf, wenn der andere ein Recht hat, die volle Wahrheit zu erfahren, versteht sich von selbst, in solchem Fall kommt die Mentalreservation der Lüge gleich. Dasselbe trifft, wenigstens was die Gefährdung des Vertrauens im menschlichen Verkehr anbelangt, auch zu, falls die Mentalreservation ohne genügenden Grund leichtfertig angewendet wird. Hinsichtlich der Intention bei Anwendung der Mentalreservation ist entsprechend dem Kompensationsprinzip zu betonen, daß die Absicht lediglich auf den bezweckten unmittelbaren Nutzen, also etwa auf die Wahrung des Geheimnisses, gerichtet sein darf, nicht aber auf die Täuschung des andern, eine Folge, die lediglich um jenes Zweckes willen zuzulassen ist.

Nichts steht im Wege, den hier vorauszusetzenden Sachverhalt mit dem der Notwehr zu vergleichen. Aber nicht richtig wäre es, analog hier den Satz aufzustellen, es sei in augenblicklicher Notlage erlaubt, sich mit unwahrer Äußerung zu verteidigen, wie es im Fall der Notwehr erlaubt sei, den andern sogar zu töten, obwohl dies sonst naturrechtlich und nach Gottes Gebot verboten ist. Das fünfte Gebot verwehrt nicht die Tötung des Nächsten unter allen Umständen, sondern nur die ungerechte Tötung, das siebente Gebot dagegen verbietet die Lüge überhaupt, jede Lüge unter allen Umständen. An den Fall der Notwehr ist in diesem Zusammenhang nur zu erinnern, weil eine Anwendung des Mittels der Mentalreservation außer in augenblicklicher Notlage eine zu große Gefährdung des Vertrauens im menschlichen Verkehr zur Folge haben müßte; wie es nun in Notwehr erlaubt ist, selbst durch Tötung des Angreifenden den Angriff abzuweisen, so ist es im Notfall gestattet, durch mißverständliche, aber keineswegs durch unwahre Wendungen sich zu helfen.

Wenn moderne Ethiker, die ihrerseits oft in weitgehendem Maße geradezu die Lüge gestatten, zum Beispiel sobald kein Vertrauensverhältnis besteht und der andere kein Recht auf die Wahrheit hat, oder im Interesse des Gemeinwohles, der Politik oder in anderer, gar nicht genauer zu bestimmenden Weise, wenn moderne Ethiker an der Lehre von der erkennbaren Mental-

reservation Anstoß nehmen, so ist eine solche Kritik als pharisäisch zu bezeichnen. Auch die protestantischen Theologen, selbst wenn sie die Lüge durchaus verwerfen, haben keinen Grund, die „Unwahrhaftigkeit" der katholischen Moral zu brandmarken, hat doch Luther keinerlei Anstoß an der Mentalreservation genommen, sondern überdies als Mittel der Verheimlichung im Interesse des „Evangeliums" das Lügen gestattet, ähnlich in Theorie und Praxis andere Reformatoren. Man nehme dazu die kirchliche Praxis vieler protestantischen Prediger, die innerlich nicht überzeugt sind von dem, was sie dem christlichen Glauben entsprechend vortragen, und die durch irgendwelche Mentalrestriktionen, wenn man ein solches Verhalten noch so nennen kann, sich zu helfen suchen. Die katholischen Theologen waren und sind in Wirklichkeit von dem Bestreben geleitet, der Wahrheit zu dienen, wenn sie jene Auskunftsmittel in schwierigen Fällen des Lebens für erlaubt erklären. „Es ist eben nicht mangelnde Achtung vor der Wahrheit und der moralischen Ordnung, sondern der Konflikt, in den die Wahrheitsliebe zu anderen wichtigen Zwecken des öffentlichen und privaten Lebens geraten kann, der sie zu jenen Auskunftsmitteln drängt."[32]

§ 92. Die Sünden gegen die Wahrhaftigkeit per excessum.

367. Sünden per excessum gegen die Wahrhaftigkeit. Durch ein Zuviel wird hier gesündigt, wenn man unter Verletzung der Klugheit, also ohne Rücksicht auf Umstände und Folgen, ohne Rücksicht zum Beispiel auf das zu befürchtende Ärgernis, nur um etwa nicht als unaufrichtig zu gelten, sagt, was man unter den vorliegenden Umständen nicht sagen dürfte, obwohl es der Wahrheit entspricht. Hieher gehört auch der Fehler der Schwatzhaftigkeit, die dazu verleitet, ohne vernünftigen Grund und unüberlegt anderen Mitteilungen zu machen. Je nach Umständen und voraussichtlichen Folgen liegt schwere oder läßliche Sünde vor, schwere Sünde besonders bei erheblicher Verletzung der Nächstenliebe oder der Gerechtigkeit. Die Geschwätzigkeit oder Klatschsucht veranlaßt oder verursacht viele Sünden, Streit, Feindschaft, Lieblosigkeit und andere Verletzungen des Sittengesetzes, weshalb die Heilige Schrift eindringlich davor warnt (Sir. 9, 25. 19, 8ff. Spr. 10, 19. Jak. 3, 2ff.) und ermahnt, die Zunge zu beherrschen. Nur wer in Worten nicht fehlt, ist nach dem heiligen Jakobus ein sittlich vollkommener Mann, fähig, den ganzen Leib, mit allen seinen Gliedern, zu beherrschen. Untadelig im Reden sein aber heißt stets die Wahrheit reden, also reden, wie man denkt, heißt nicht zuviel und zuwenig sagen, reden zur rechten Zeit und am rechten Ort, ohne Leidenschaft und Bitterkeit, ohne Übertreibung;

[32] Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner, S. 113.

lediglich im Reden vorsichtig sein aus Berechnung und menschlicher Klugheit genügt nicht, sondern aus religiösen Motiven muß man die Zunge beherrschen und soll man von ihr Gebrauch machen zur Ehre Gottes und zum Heil des Nächsten (Jak. 3, 2).[33] Zu den Fehlern und Folgen, die mit der Schwatzhaftigkeit im Zusammenhang stehen, gehört vor allem die Verletzung des Geheimnisses.[34]

368. Die Arten des Geheimnisses. Man unterscheidet natürliches, versprochenes, anvertrautes und sakramentales Geheimnis.

Das natürliche Geheimnis verpflichtet nach seiner Natur auf Grund des natürlichen Sittengesetzes. Der verpflichtende Grund kann in der Rücksicht auf die Gerechtigkeit oder die Nächstenliebe liegen, sofern die Aufdekkung des Geheimnisses den andern an Ehre oder Hab und Gut schädigt oder, was die Rücksicht auf die Nächstenliebe betrifft, dem andern lästig sein oder ihn betrüben müßte. So besteht die Pflicht des natürlichen Geheimnisses, wenn man durch Zufall von einem Fehler Kenntnis erlangt hat, dessen Offenbarung dem andern an Ehre und gutem Namen schaden würde. Hat man das Geheimnis durch Nachforschung erkundet, so spricht man von secretum extortum, im Unterschied vom secretum simplex, vom einfachen Geheimnis. Tritt, was den Verpflichtungsgrund betrifft, kein weiterer verpflichtender Grund hinzu, so nennt man das Geheimnis rein natürliches Geheimnis, secretum mere naturale.

Das versprochene Geheimnis ist, wie der Name andeutet, zu wahren auf Grund eines Versprechens, das man gegeben hat, nachdem man zur Kenntnis des Geheimnisses gelangt, dessen Mitteilung kann durch den andern erfolgt sein, man kann aber auch durch Zufall davon Kenntnis erlangt haben. Handelte es sich etwa um einen Fehler des andern, dem durch Aufdeckung des Sachverhaltes ein Schaden an seinem guten Ruf entstünde, so würde das Geheimnis sowohl auf Grund der Gerechtigkeit als auch auf Grund des Versprechens verpflichten. Wird das Versprechen seinerseits mit der Intention gemacht, daß die Verbindlichkeit rechtlicher Natur sein soll, so wäre das Geheimnis nicht nur auf Grund der Treue, sondern zugleich der Gerechtigkeit zu wahren.

Dem anvertrauten Geheimnis liegt ein ausdrücklicher oder stillschweigender Vertrag zugrunde, das Geheimnis nicht zu verletzen. Im zweiten Falle kommen Berufe in Frage, womit die Aufgabe verbunden ist, Rat zu erteilen, wie der Beruf des Geistlichen, des Arztes, des Anwalts. Deshalb spricht

[33] Belser, Die Epistel des heiligen Jakobus, 1922, S. 140f.
[34] Alph., Mor. 3, 6, 970f.

man hier vom Amtsgeheimnis und, weil das Geheimnis auf Grund amtlicher Pflicht besonders streng verpflichtet, vom secretum rigorosum.

Das sakramentale Geheimnis (Nr. 193) betrifft die sakramentale Beicht; was außerhalb dieser unter einem dem sakramentalen Geheimnis „gleichkommenden" Grad der Verpflichtung anvertraut wird, teilt natürlich den Charakter des Beichtgeheimnisses nicht, mag es auch bei gegenseitiger Zustimmung in besonderer Weise verpflichten.

Was die angedeutete Nachforschung anlangt, wodurch jemand in den Besitz eines Geheimnisses kommen kann, so ist es verwerflich, ein Geheimnis, das gleichsam als fremder Besitz zu erachten ist, mit unrechten Mitteln zu erkunden, anders verhielte es sich, wenn man berechtigt wäre, das Geheimnis zu erfahren, etwa bei Gefährdung der eigenen Person, wenn ein genügender Grund vorläge und nur erlaubte Mittel zur Anwendung kämen.

369. Charakter der Verbindlichkeit und Verletzung des Geheimnisses.

1. Das natürliche Geheimnis verpflichtet auf Grund der Gerechtigkeit oder der Nächstenliebe, also bei wichtigem Gegenstand unter schwerer Sünde. Näherhin ist für Beurteilung der Sünde der voraussichtliche Schaden oder die verschuldete Kränkung für den Nächsten maßgebend. Handelt es sich um Verletzung der kommutativen Gerechtigkeit, so hat Restitution hinsichtlich der verletzten Rechtsgüter zu erfolgen. Doch kann die Schweigepflicht zessieren; stets gilt im Hinblick auf das Geheimnis und seine Wahrung, daß der Wille des Berechtigten nicht geordnet wäre, wollte er Wahrung des Geheimnisses unter allen Umständen verlangen; vom sakramentalen Geheimnis wird jedoch hier abgesehen. Die Verpflichtung, das natürliche Geheimnis zu wahren, hört auf, wenn der Verpflichtungsgrund in Wegfall kommt, desgleichen, wenn die Geheimhaltung der Sache der eigenen Person großen Nachteil brächte. Wäre man freilich durch ungerechte Mittel in den Besitz des Geheimnisses gelangt, so müßte der drohende eigene Schaden sehr groß sein oder die Verteidigung gegen Unrecht in Frage stehen.

Besonders zu erwähnen ist die Verletzung des Briefgeheimnisses. Was jemanden brieflich in vertraulicher Weise mitgeteilt wird, steht unter dem Schutze des natürlichen oder anvertrauten Geheimnisses, es bleibt sozusagen ein Besitz des Schreibenden. Unbegründete Verletzung des Briefgeheimnisses ist schon wegen ungeordneter Neugierde Sünde, und sie ist an sich schwere Sünde; schwer sündhaft wäre es also, den für einen andern bestimmten, an diesen adressierten, verschlossenen Brief zu öffnen und zu lesen oder einen solchen Brief, der geheim verwahrt wird, an sich zu nehmen und zu lesen, es müßte denn sein, daß moralisch gewiß keine wichtige Mit-

teilung darin enthalten ist. Anders verhielte es sich auch bei genügendem Grunde, hier wäre das Lesen des Briefes überhaupt nicht sündhaft, so, wenn es sich darum handelte, schweren ungerechten Schaden von sich, einem andern oder dem Gemeinwohl abzuwenden, oder wenn pädagogische Rücksichten den Ausschlag geben, oder auch bei vorauszusetzender Zustimmung des Schreibenden oder des Empfängers des Briefes, falls dieser die Tragweite des mitgeteilten Geheimnisses genügend beurteilen kann. Läßliche Sünde läge vor, wenn lediglich Neugierde oder Leichtsinn im Spiel wäre oder, wie bereits angedeutet wurde, Unbedeutendes in Frage käme (StGB. § 299) oder anzunehmen wäre, daß der Berechtigte nicht sehr unwillig wegen der Verletzung des Geheimnisses sein würde.

Wenn Eltern oder Ordensobere, diese entsprechend den Konstitutionen, Gebrauch machen von ihrem Recht, die Korrespondenz der ihrer Obhut Unterstellten zu kontrollieren, so dürfen sie doch nicht ohne weiteres sich über die Pflicht des natürlichen Geheimnisses wegsetzen, sie dürfen von der erlangten Kenntnis nur einen Gebrauch machen, der dem Zweck entspricht, demzufolge sie jenes Recht überhaupt besitzen.

Die Frage, ob es Sünde sei, die Stücke eines zerrissenen und weggeworfenen Briefes zusammenzufügen, um den Inhalt zu erfahren, ist wohl dahin zu beantworten, daß dies an sich als läßlich sündhafte Neugierde erscheint, schwere Sünde ist nicht anzunehmen, weil der andere durch Wegwerfen des Briefes an zugänglichem Platz zum Ausdruck bringt, daß nichts Wichtiges darin enthalten sei. Besteht ein vernünftiger Grund, den Brief zu lesen, so ist keine Sünde vorhanden. Immerhin wäre ein so erkundetes Geheimnis nach den allgemeinen Grundsätzen zu behandeln.

Wie es sündhaft ist, ein Geheimnis ohne genügenden Grund preiszugeben, so ist es auch sündhaft, den andern zur Preisgabe des Geheimnisses zu bestimmen oder gar Arglist und Betrug oder Gewalt zu solchem Zweck anzuwenden; selbstverständlich sind alle, die in dieser Weise zur Kenntnis eines Geheimnisses gelangt sind, entsprechend den allgemein geltenden Grundsätzen zur Geheimhaltung verpflichtet.

2. Was das versprochene Geheimnis anbelangt, so verpflichtet es als solches auf Grund der Treue, die pflichtgemäß erfüllt, was in Aussicht gestellt und versprochen wurde (S. th. 2, 2, q. 80, a. un. ad 3. q. 88, a. 3 ad 1). Allein wie das Versprechen (S. th. 2, 2, q. 110, a. 3 ad 5), so schließt auch das versprochene Geheimnis nicht jeden Vorbehalt aus, es gibt hier Bedingungen, die sich von selbst verstehen. Wie bereits angedeutet wurde, kann das versprochene Geheimnis zugleich als natürliches sich darstellen, alsdann

gelten in dieser Hinsicht die das natürliche Geheimnis betreffenden Grundsätze. Für die genauere Beurteilung des versprochenen Geheimnisses als solchen kommt vor allem die Intention des Versprechenden in Betracht. Der Versprechende kann sich auf Grund der Gerechtigkeit verpflichten, eine Verpflichtung auf Grund der Gerechtigkeit kann indessen überdies mit Rücksicht auf die vereinbarte Gegenleistung vorhanden sein; trifft dies alles nicht zu, so verpflichtet das versprochene Geheimnis auf Grund der Treue. Wiederum verpflichtet das versprochene Geheimnis schwer oder leicht je nach der Intention, der Versprechende könnte sich also auch bei wichtiger Materie unter läßlicher Sünde verpflichten, dagegen nie bei durchaus unwichtiger Materie unter schwerer Sünde. Im einzelnen Fall ist der Schaden in individueller Beziehung und für das Gemeinwohl nicht außer acht zu lassen. Würde der andere durch Preisgabe des Geheimnisses schwer geschädigt, so wäre die gleichwohl bewußt geschehene Verletzung des Geheimnisses schwere Sünde. Abgesehen von solchen Fällen wird die Verletzung des versprochenen Geheimnisses meist läßlich sündhaft sein, weil die Treue gleich der Wahrhaftigkeit an sich unter läßlicher Sünde verpflichtet. Die Schweigepflicht zessiert, wenn die Zustimmung des andern zu vermuten ist, so angesichts schweren Nachteils, der ihm sonst drohen würde, dasselbe gilt, wenn der Sachverhalt inzwischen bekannt wurde. Bei drohendem Schaden für die eigene Person hört die Pflicht des versprochenen Geheimnisses auf, wenn man bei Voraussicht dieses Schadens das Versprechen nicht gegeben hätte. Hat man sich jedoch auch für diesen Fall verpflichtet, zu schweigen, so müßte man den Schaden, falls er nicht unverhältnismäßig groß wäre, auf sich nehmen. Hätte man versprochen, das Geheimnis selbst unter Lebensgefahr zu wahren, so gilt, entsprechende Wichtigkeit der Sache vorausgesetzt, dasselbe, ein solches Verhalten kommt nicht etwa dem Selbstmord gleich, denn man verzichtet nur aus genügendem Grunde auf Erhaltung des Lebens. Geboten ist die Aufdeckung des Geheimnisses, wenn die Geheimhaltung eine Verletzung des natürlichen Sittengesetzes bedeutete, wenn andernfalls schweres Ärgernis oder schwere Benachteiligung weiter bestehen bliebe: selbst eidlich gelobtes Stillschweigen würde alsdann von der Pflicht, das Geheimnis zu enthüllen, keineswegs befreien.

Nichts steht im Wege, aus guten Gründen das versprochene oder auch das anvertraute Geheimnis dem einen oder anderen verschwiegenen Vertrauten oder Berater mitzuteilen, natürlich unter derselben Verpflichtung, darüber Stillschweigen zu bewahren; wären keine genügenden Gründe zur Mitteilung vorhanden, so wäre diese jedenfalls nicht schwer sündhaft, vorausgesetzt daß man sich auf die Verschwiegenheit des Vertrauten verlassen kann. Anders

verhielte es sich nur, wenn die Mitteilung gerade an diese Person dem Berechtigten besonders lästig sein müßte.

3. Am strengsten verpflichtet das Berufsgeheimnis, das bei Ausübung des Berufes im Vertrauen auf unbedingte Verschwiegenheit anvertraute Geheimnis, weil hier nicht nur der Schaden in individueller Hinsicht, sondern auch oft der für Stand und Beruf drohende Schaden in Betracht zu ziehen ist, würde doch durch Indiskretion das dem Stand und Beruf notwendige Vertrauen erschüttert und so zugleich das Gemeinwohl geschädigt. Träfe dies wirklich im einzelnen Fall zu, daß dem Gemeinwohl erheblicher Schaden erwachsen müßte, so wäre das Geheimnis selbst angesichts drohenden schwersten Schadens für die eigene Person zu wahren. Im übrigen wird auch hier gelten, daß man nicht verpflichtet ist, das anvertraute Geheimnis unter schwerem eigenen Schaden zu wahren, sonst würde die Zahl derer, die zur Beratung bereit sind, nicht groß sein. Auch zessiert die Verpflichtung bei vermuteter Zustimmung des andern, jedenfalls kommt dann der streng verpflichtende Charakter der Verbindlichkeit hier in Wegfall. Hätte man unter der Voraussetzung strengen Stillschweigens erfahren, wer ein geschehenes Verbrechen begangen, so dürfte man nicht Anzeige machen, selbst wenn ein Unschuldiger angeklagt würde, bis der Schuldige selbst verpflichtet wäre, sich dem Gericht zu stellen. Anders natürlich, wenn Religion oder Staat infolge der Wahrung des Geheimnisses schwer geschädigt würden. Ebenso obläge etwa dem Arzt die Pflicht, von der ansteckenden, andere gefährdenden Krankheit eines Patienten entsprechende Anzeige zu machen, desgleichen hätte er die Pflicht entsprechender Mitteilung, wenn eine Person die Leibesfrucht abtreiben wollte, weil die Tat der Person, die das Geheimnis anvertraut, unmittelbar für einen Unschuldigen die höchste Gefahr bedeutet; doch könnte der Arzt in diesem Falle unter Umständen von der Anzeigepflicht befreit sein, wenn ihm, wie die Verhältnisse nun einmal in moderner Zeit vielfach tatsächlich liegen, gar zu großer Nachteil durch Verlust des Vertrauens drohte.

4. Das Beichtgeheimnis oder die absolute Verpflichtung, alles geheimzuhalten, was mit Rücksicht auf die sakramentale Lossprechung anvertraut worden ist und dessen Mitteilung das Sakrament der Buße lästig oder odios machen würde (Nr. 193, in fine), erscheint als höchste Form des anvertrauten Geheimnisses und verpflichtet auf Grund des kirchlich bestimmten natürlichen und göttlichen Rechtes. Das kirchliche Gesetzbuch stellt näherhin, was den Kreis der Verpflichteten betrifft, im Anschluß an Alphons von Liguori fest, daß zur Wahrung des Beichtgeheimnisses alle verpflichtet sind,

die in irgend einer Weise Kenntnis von dem Gebeichteten erlangten (C. c. 889, § 2), also außer dem Beichtvater der kirchliche Obere, von dem die Vollmacht, von einer reservierten Sünde loszusprechen, erbeten wird oder der von einer solchen Sünde auf Ersuchen absolviert, der Dolmetscher, ferner, wer unerlaubterweise oder auch rein zufällig etwas von dem Gebeichteten gehört, alle, denen in sakrilegischer Weise etwas mitgeteilt worden wäre, ein Laie, der sich fälschlich als Priester ausgab, wer mit Erlaubnis des Pönitenten um Rat gefragt wurde, wer einem andern das Sündenbekenntnis aufschrieb. Überdies nach einigen Theologen, wer die Niederschrift der Sünden findet und liest; nach anderer, mehr probabler Meinung würde jedoch hier nur die Pflicht des natürlichen Geheimnisses in Frage kommen, Aufdeckung diffamierender Fehler wäre aber schwere Sünde; würde man die Niederschrift nur aus Neugierde lesen und im Bewußtsein, daß es sich nur um leichte Sünden handelt, so läge läßliche Sünde vor; im äußersten Notfall dürfte man daher von der Kenntnis Gebrauch machen, ausgenommen den Fall (wegen direkter Beziehung zum Bußsakrament), daß ein Stummer mittels der Niederschrift die Beicht bewerkstelligen wollte oder die Schrift zur Einholung der Vollmacht, von reservierter Sünde zu absolvieren, dienen sollte. Der Grund, der die an zweiter Stelle angeführte Meinung als wahrscheinlicher erweist, liegt darin, daß das Beichtgeheimnis lediglich aus der wirklichen Beicht herrührt, jene Niederschrift aber nur zur Vorbereitung bestimmt war.[35] Weise schreibt das kirchliche Gesetz vor, daß dem Beichtvater die Benützung seines Wissens aus der Beicht in einer dem Pönitenten lästigen Weise verwehrt ist, selbst wenn jede Gefahr der Aufdeckung des Geheimnisses ausgeschlossen wäre; ebenso ist den Oberen, auch dem früheren Beichtvater, der jetzt die Stellung eines Oberen einnimmt, jeder Gebrauch der in der Beicht erlangten Kenntnis von Sünden zur äußeren Leitung strengstens verboten (C. c. 890); es wäre daher ein schwerer Verstoß gegen den Geist des kirchlichen und göttlichen Gebotes, würde die bei Verwaltung des Bußsakramentes erlangte Kenntnis von Sünden irgendwie die Stellungnahme gegenüber einer Persönlichkeit zu deren Schaden und Nachteil beeinflussen, je mehr sich ein solcher Fehler oft unwillkürlich nahelegen mag, um so gewissenhafter und sorgsamer ist er zu vermeiden. Wohl kann der Pönitent den Beichtvater aus freien Stücken von der Schweigepflicht entbinden, aber in solchem Ausnahmefall dürfte der Beichtvater nur mit äußerster Vorsicht von der Erlaubnis Gebrauch machen, so daß jeglicher Zweifel an seiner ausdrücklichen Ermächtigung ausgeschlossen wäre. Auch die Kenntnisse aus der Eröffnung des Gewissens stehen unter dem

[35] Alph., Mor. 6, 4, 645ff.

Schutz der Schweigepflicht, einer durch die Gewissensrechte geheiligten Schweigepflicht; diese Kenntnisse dürfen lediglich zur Leitung des Gewissens benützt werden.

Mehrfach lassen staatliche Prozeßordnungen dem Beichtgeheimnis oder vielmehr dem Amtsgeheimnis hinsichtlich dessen, was dem Geistlichen „bei Ausübung der Seelsorge anvertraut ist" (StPO. § 52, 1. § 55. ZPO. § 348, 350, 352), einen gewissen Schutz angedeihen, sofern der Geistliche in dieser Hinsicht zur Verweigerung des Zeugnisses befugt ist. Freilich ist der Schutz nicht stets genügend, weil der Beichtvater von der Pflicht der Anzeige gemeingefährlicher, verbrecherischer Geheimnisse keineswegs befreit wird (zum Beispiel StGB. § 139). Dem Geistlichen ist also im angegebenen Umfang ein Schweigerecht eingeräumt, er kann das Zeugnis verweigern. Regelmäßig werden die gesetzlichen Schutzbestimmungen zur Wahrung des Beichtgeheimnisses hinreichend sein. Aber es ist doch der Fall denkbar, daß der Richter aus der Verweigerung des Zeugnisses unter ganz bestimmten Umständen einen Schluß zu ungunsten des Angeklagten zu ziehen geneigt sein könnte; in solchem Falle gilt der Grundsatz, den der heilige Thomas aufgestellt: „Der Mensch legt vor Gericht Zeugnis ab lediglich als Mensch, und deshalb darf er ohne Verletzung des Gewissens schwören, er wisse nicht, was er nur als Stellvertreter Gottes weiß" (In 4 Sent. d. 21, q. 3, a. 1 ad 3).

§ 93. Die Sünden gegen die Wahrhaftigkeit per defectum.

370. Historische Bemerkungen.

Während die Vertreter der katholischen Moral, dem Beispiel des heiligen Augustinus und des heiligen Thomas von Aquin folgend, man kann sagen einmütig die absolute Verwerflichkeit der Lüge annehmen, begegnet man außerhalb der Kirche bis zum heutigen Tag einem Gewirre von Ansichten.

Im Altertum ist es besonders Aristoteles, der jede Lüge als in sich verwerflich betrachtet.[36] Plato dagegen gestattet die Lüge für die Politik und zum gemeinen Besten, wenngleich im gewöhnlichen Privatleben nicht.[37] Bekannt sind aus späterer, christlicher Zeit die Priszillianisten, die am meisten unter den Häretikern zur Förderung ihrer Lehren der Lüge sich bedienten und die geradezu Lüge und Meineid verteidigten. Die Reformatoren erlauben die Notlüge, Luther auch die Nutzlüge; zugunsten des Evangeliums gestattet er, wie bereits erwähnt worden ist, „eine gute starke Lüge", wie denn Luther selbst als Polemiker und Verfasser von Streitschriften, was das

[36] Aristoteles, Nik. Eth. 4, 13.
[37] Plato, De rep. l. 3.

literarische Verfahren betrifft, einen auffallenden Mangel an Gewissenhaftigkeit verrät. Anders wieder Kant und Fichte, die jegliche Lüge verwerfen: „niemals werde ich etwas sagen, was ich nicht denke" (Kant). Maßgebend für die protestantische Auffassung wurde indessen hauptsächlich Hugo Grotius, der mit gewissen Einschränkungen den Satz von der absoluten Verwerflichkeit der Lüge preisgibt; er unterscheidet nämlich zwischen Lüge und Falschrede, falsiloquium, als Lüge gilt nur noch eine Verletzung der Wahrheit mit gleichzeitiger Verletzung fremden Rechtes.[38] Ähnlich Pufendorf, sowie andere protestantische Naturrechtslehrer. Moderne Ethiker stellen die Notlüge unter Umständen geradezu als pflichtgemäß hin; werden Kultur und Gemeinwohl als absolut letztes Ziel angesehen, so ergibt sich die Stellung zur Lüge ohnehin von selbst, sie ist gerechtfertigt, sobald sie im Hinblick auf das Ziel erforderlich erscheint: der Zweck heiligt das verwerfliche Mittel. Andere halten die Lüge für unvereinbar mit einem bestehenden Vertrauensverhältnis, deren Meidung ist hier Voraussetzung der Ehrlichkeit, besteht dieses Vertrauensverhältnis, so dürfen sich auch Gegner nicht täuschen, selbst nicht durch Verschweigen, soweit jenes Vertrauensverhältnis aber nicht besteht, ist positive Täuschung nicht abzulehnen. Soweit ein Vertrauensverhältnis besteht, muß, um diese Meinung sogleich zurückzuweisen, selbstverständlich der Geist der Treue maßgebend sein, fides et hosti servanda est; soweit es aber nicht besteht, darf man andere nach christlicher Auffassung gleichwohl niemals positiv täuschen, das heißt belügen, dagegen darf man natürlich etwa im Kriege eine Kriegslist in Anwendung bringen, weil man damit dem Gegner nur Anlaß zur Täuschung gibt und ihn keineswegs unehrlich belügt und betrügt.

Die kirchlichen Schriftsteller erlaubten zum Teil die Notlüge in Fällen, wo es sich darum handelt, größeres Unheil zu verhüten, so Klemens von Alexandrien, Origenes, Chrysostomus, Hieronymus, Hilarius, Cassianus; wie ein Gift heilsam sein könne, ebenso die Notlüge, ähnlich hatte sich schon Plato geäußert. Augustinus stellt fest, daß die Frage zu seiner Zeit noch nicht geklärt sei[39]; er selbst entscheidet sich in seiner Schrift De mendacio noch nicht endgültig im Sinne der absoluten Verwerflichkeit der Lüge, tut dies aber in seiner weiteren Schrift Contra mendacium. In der zweiten Schrift zeigt Augustinus, daß die Lüge ihrem Wesen nach immer Sünde sein müsse: Gott ist ein Gott der Wahrheit, die Heilige Schrift verwirft die Lüge schlechthin, jede Konzession führt zu hemmungsloser Ausdehnung der Lüge. Jedoch haben schon vor Augustinus mehrere kirchliche Schriftsteller wie

[38] Hugo Grotius, De iure belli et pacis 3, 1, 11.

[39] De mendac. 1, 1. 18, 38. Contra mendac. 15, 33.

Klemens von Rom, Pastor Hermae, Justin, Laktanz, Basilius jede Lüge als sündhaft verworfen. Wenn einige katholische Autoren in neuerer Zeit die „psychologische" oder „materielle" Lüge zulassen, so meinen sie damit im wesentlichen nichts anderes als die Mentalreservation.

371. Begriffsbestimmung der Lüge. Thomas von Aquin führt in seiner theologischen Summe die Begriffsbestimmung des heiligen Augustinus an (S. th. 2, 2, q. 110, a. 1), danach ist die Lüge enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata.[40] Zur Zeit des heiligen Augustinus erschien es vielen als zweifelhaft, ob die Absicht, zu täuschen, wesentlich zur Lüge gehöre, Augustinus nennt nun allerdings gewöhnlich die Absicht zu täuschen, wenn er von der Lüge spricht, aber streng genommen hält er doch nur den Widerspruch zwischen dem Denken und der Aussage für das eigentliche Wesen der Lüge, wie er selbst gelegentlich betont.[41] Derselben Ansicht ist Thomas von Aquin; wenn man weiß, daß etwas nicht wahr ist, und man es gleichwohl sagen will, ergibt sich die Lüge, sobald die falsche Aussage gemacht wird (S. th. 2, 2, q. 110, a. 1). Aber wenn man mit Wissen und im Ernst eine unwahre Aussage macht, so besteht doch augenscheinlich stets die virtuelle Intention, den andern zu täuschen, mag die ausdrückliche Intention auch nicht zur Natur und Art der Lüge, sondern ad quandam perfectionem ipsius gehören; daß die virtuelle Intention zum Wesen der Lüge gehört, scheint die von Thomas selbst gewählte Analogie aus der Natur zu bestätigen und vorauszusetzen (S. th. 2, 2, q. 110, a. 1). Lügen heißt somit durch Wort oder Zeichen etwas äußern, was man nicht im Sinne hat, die Lüge ist eine significatio contra mentem.[42] Die Lüge kommt dadurch zustande, daß die Absicht sich auf eine ungehörige Materie, die Unwahrheit, richtet, nicht zu trennen davon ist jedoch die virtuelle Intention, zu täuschen. Dagegen gehört nicht notwendig zur Natur der Lüge die ausdrückliche Absicht, zu täuschen, sie ist als erschwerender Umstand aufzufassen, ebensowenig gehört dazu die wirklich erreichte Täuschung des andern, also der Effekt[43]; gelingt es auch dem Angeklagten nicht, die Richter zu täuschen, seine Lüge bleibt deswegen doch Lüge.

Entscheidend für den Charakter einer Äußerung als Lüge ist der Wille, die Unwahrheit zu sagen, also die formalis falsitas, wie sie Thomas nennt. Wenn man daher Falsches sagt in der Meinung, die Wahrheit zu sprechen, so ist die Aussage nur materialiter falsch und keine Lüge, denn lügen heißt

[40] De mendac. 4. Enchir. 22.

[41] Enchir. 18.

[42] Augustinus, Contra mendac. 3, 3 u. ö.

[43] Augustinus, De mendac. 3, 4.

anders reden als man denkt; und umgekehrt begeht man die Sünde der Lüge, wenn man Wahres sagt mit dem Bewußtsein, eine Lüge auszusprechen.

Da die Lüge eine Äußerung wider besseres Wissen ist, wobei der andere die Äußerung als Ausdruck des Denkens beim Sprechenden nehmen muß oder wenigstens, nach der virtuellen Intention des Sprechenden, nehmen sollte, so können weder bildliche Redewendungen,[44] wie die Hyperbel, die Metapher, die Ironie, noch übliche Höflichkeitsformeln als Lüge aufgefaßt werden, dasselbe trifft auch zu bei Wendungen, wie: „er ist nicht zu Hause" und ähnlichen, die eine höfliche Verneinung des Willens, den Besucher zu empfangen, bedeuten, also nach landläufiger Auffassung tatsächlich nicht etwas anderes besagen, als was man im Sinne hat.[45]

372. Sündhaftigkeit der Lüge. Daß die Lüge unter allen Umständen und ausnahmslos Sünde sei, ergibt sich aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der Vernunft. In der Heiligen Schrift wird die Lüge wiederholt schlechthin verwehrt und verworfen, so wird im Buch Sirach verboten, jemals „irgendwelche Lüge" zu sagen (Sir. 7, 14). Christus selbst führt die Lüge auf Satan zurück, den Vater der Lüge und Menschenmörder von Anbeginn, umgekehrt können ihm seine Feinde keine Sünde der Unwahrheit zur Last legen (Joh. 8, 44ff.). Sehr beachtenswert ist auch die Begründung, die der Apostel Paulus der Forderung gibt, die Lüge zu meiden, er betont, wir seien „Glieder zueinander" (Eph. 4, 25). Zu verweisen ist sodann auf die Lehre hervorragender Vertreter der christlichen Tradition, wie Augustinus und Thomas von Aquin. Sie haben auch die absolute Verwerflichkeit der Lüge ex ratione klar erwiesen. Die Lüge ist in sich verwerflich, und sie ist verwerflich wegen ihrer sozialen Wirkung. Die Lüge stellt sich dar als actus cadens super indebitam materiam, wie Thomas von Aquin sich ausdrückt; denn sie bedeutet eine Verkehrung des natürlichen Zweckes der menschlichen Sprache, die nach einem Wort des heiligen Augustinus nicht gegeben ist, damit sich die Menschen gegenseitig täuschen, sondern dazu dienen soll, daß der eine dem andern mitteilen könne, was er denkt,[46] deshalb ist es nach Thomas unnatürlich und ungehörig, mit Worten zum Ausdruck zu bringen, was man nicht im Sinne hat, daher lehre schon Aristoteles, daß die Lüge in sich verwerflich und zu meiden, die Wahrheit dagegen gut und lobenswert sei (S. th. 2, 2, q. 110, a. 3). In sozialer Hinsicht aber ist zu betonen, daß der Mensch als soziales Wesen alles zum Bestand der Gesellschaft zu leisten hat, was dazu erforderlich ist, und umgekehrt alles zu

[44] Augustinus, De mendac. 5.
[45] Alph., Mor. 3, 2, 165.
[46] Augustinus, Enchir. 22.

meiden hat, was deren Bestand gefährdet (S. th. 2, 2, q. 109, a. 3 ad 1); nun ist die Lüge geeignet, Glauben und Vertrauen unter den Menschen zu erschüttern, ja eine einzige Lüge wird andere mißtrauisch machen und ihnen das Vertrauen zu dem Lügenden nehmen.[47] In einem noch tieferen Sinn muß der Gedanke des Verbundenseins den Christen beherrschen, und noch größer muß daher sein Abscheu vor der Lüge sein, „weil wir Glieder zueinander sind" (Eph. 4, 25). Sofern die Lüge Irreführung ist, erscheint sie zugleich in gewissem Sinne als Schädigung des andern. Gewiß scheint zuweilen die Mitteilung der Wahrheit, nicht die Lüge, eine Schädigung des andern, etwa eines Kranken, zu bedeuten; aber einerseits wird schonende christliche Liebe schon das rechte Wort finden, um weder den Kranken noch auch die Pflicht der Wahrhaftigkeit zu verletzen, anderseits darf man sich darüber nicht täuschen, daß die üblichen Lügen in solchem Falle oft genug das Vertrauen zu Arzt und Angehörigen beim Kranken zerstören, noch schlimmer aber wäre es, wenn der Kranke, durch die Lüge beruhigt, ohne christliche Vorbereitung dahinsterben würde. Ähnlich erweist sich die Lüge Geistesgestörten gegenüber nicht selten als unheilvoll, weil so ihr Vertrauen erschüttert und die Heilung mindestens erschwert wird. Schließlich ist noch, was die Verwerflichkeit der Lüge betrifft, daran zu erinnern, daß sie eine Verletzung der Menschenwürde in sich schließt; dies fühlt auch jeder, selbst schon das Kind; sogar der moderne Ethiker wird, wenn man ihn der Lüge überführt und er nicht auf der Stufe des Zynismus steht, unwillkürlich darob ein Gefühl der Beschämung empfinden.

373. Einteilung und theologische Beurteilung der Lüge.

Da die Lüge an sich etwas Unvernünftiges ist, so verfolgt der Lügende stets dabei einen Zweck, sei es daß er den eigenen oder fremden Nutzen oder die Schädigung des andern beabsichtigt oder daß er mit seinen Lügen andere unterhalten will. Demgemäß unterscheidet man Dienst- oder Nutz- und Notlüge, Schadenlüge und Scherzlüge.

Nach den eben angedeuteten Zwecken ist auch die Sündhaftigkeit abzustufen, denn es ist offenbar, daß die Schadenlüge, absolut gesprochen, verwerflicher ist als die Nutzlüge, und diese wieder mehr zu tadeln ist als die Scherzlüge. Todsünde kann die Lüge an sich sein, sodann nach dem Zweck, überdies nach den zufälligen Umständen. Die Lüge widerstreitet an sich schon der Caritas, wenn man die göttliche Wahrheit bewußt entstellte oder verheimlichte, ein Gegensatz zugleich zu der Tugend des Glaubens und der Gottesverehrung. Handelt es sich bei der Lüge nicht um die göttliche Wahrheit, sondern um sonstige notwendige Kenntnisse, die zur intellektuellen oder

[47] Augustinus, De mendac. 8, 11.

sittlichen Bildung gehören, so würde eine Schädigung des Nächsten, also in wichtigen Dingen eine schwere Sünde in Frage kommen. Nach dem intendierten Zweck kann die Lüge schwer sündhaft sein, wenn die Lüge als Unrecht gegen Gott erscheint, was natürlich Todsünde wäre; ebenso liegt schwere Sünde vor, wenn die Lüge auf den Schaden des Nächsten, auf dessen schwere Schädigung an Ehre und gutem Namen, an Hab und Gut abzielt. Anders verhält es sich mit der Scherzlüge und mit der Dienstlüge, wobei man den Nutzen des andern bezweckt. Unter gewissen zufälligen Umständen aber kann die Lüge schwer sündhaft sein, nämlich mit Rücksicht auf schweres Ärgernis oder sonst einen sich daraus ergebenden bedeutenden Schaden (S. th. 2, 2, q. 110, a. 4). Scherzlüge und Dienstlüge sind ihrer Art nach läßliche Sünde, denn es ist damit zwar eine sittliche Unordnung verbunden, der Widerspruch zwischen Wort und Gedanke, aber kein Gegensatz zur Gottesliebe oder Nächstenliebe (Deo malo q. 7, a. 1). Die Lüge ist demgemäß an sich läßliche Sünde, nur bei wichtigem Objekt und schwerer Schädigung des Nächsten oder bei Gott zugefügtem Unrecht wird sie zur Todsünde; von solcher Lüge steht geschrieben: „Du vertilgst die Lügenredner" (Ps. 5, 7), und gilt das Wort der Weisheit (1, 11), daß lügenhafter Mund die Seele tötet. Vergleicht man Scherzlüge und Dienstlüge und wieder Dienstlüge mit Dienstlüge, so kann man den Satz aufstellen, daß je höher das intendierte Gut ist, desto mehr die Sündhaftigkeit der Lüge verringert wird; daher ist die Dienstlüge unter sonst gleichen Umständen weniger sündhaft als die Scherzlüge und die Lüge zur Bewahrung vor der Sünde weniger sündhaft als die Lüge zur Bewahrung vor zeitlichem Schaden, und so analog im übrigen (S. th. 2, 2, q. 110, a. 2). Nach Augustinus und Thomas von Aquin ist auch die Scherzlüge, die als solche erkannt wird, Lüge und Sünde, jedenfalls aber ist die Scherzlüge mit christlichem Ernst unvereinbar; nicht außer acht zu lassen ist übrigens, daß mit der Scherzlüge boshafte Gesinnung und schwere Kränkung des andern verbunden sein kann, alsdann ist sie nach dem zuvor Dargelegten natürlich streng zu beurteilen.

374. Der Lüge nahestehende Sünden.

1. Verwandt mit der Lüge sind die Großtuerei (iactantia, S. th. 2, 2, q. 112, a. 1 f.) und die Herabsetzung der eigenen Person oder die scheinbare Demut (ironia, S. th. 2, 2, q. 113, a. 1 f.). Die Großtuerei oder Prahlerei, die aus Hochmut, eitler Ruhmsucht, Gewinnsucht hervorgeht, ist ein Gegensatz zur Wahrheit per excessum. Wer mit Reichtum, Wissenschaft oder vornehmem Stande prahlte, um anderen schweren Schaden zuzufügen oder um ein Amt zu erlangen, dessen er unwürdig ist, würde sich schwer ver-

fehlen. Durch den andern Fehler versündigt man sich, indem man entgegen der Wahrheit sich selbst herabsetzt und etwa eine hervorragende Eigenschaft wider besseres Wissen leugnet oder Geringes von sich aussagt; würde dieser Fehler lediglich dem Bestreben entspringen, andern durch Erhebung der eigenen Person nicht lästig zu sein, so wäre der Fehler der Herabsetzung natürlich weniger groß als der der Prahlerei, doch könnte jener Fehler auch auf die Absicht zurückzuführen sein, andere arglistig zu hintergehen, dann wäre Scheindemut noch strenger zu beurteilen als die Prahlerei.

2. Die Heuchelei ist Lüge durch die Tat, ist Lüge im Verhalten, sofern dieses der Denkweise und Gesinnung widerspricht. Spielt man die Rolle des Tugendhaften und Frommen, so redet man von Scheinheiligkeit, spielt man nämlich so in seinem ganzen Auftreten und Verhalten im Widerspruch mit der Denkweise gleichsam eine fremde Rolle, so wird dies von Augustinus und Thomas als „hypocrisis" bezeichnet (S. th. 2, 2, q. 111, a. 2). Die eigentliche oder formelle Simulation oder Verstellung ist als Lüge stets Sünde, denn dabei will einer durch das Verhalten zum Ausdruck bringen, was er nicht im Sinne hat; nicht ohne weiteres sündhaft ist die materielle Simulation, hier will man durch sein Verhalten nicht täuschen, sondern irgend einen Zweck erreichen, dies ist erlaubt, wenn man einen genügenden Grund hat und aus den Umständen geschlossen werden kann, daß ein bestimmter anderer Zweck ins Auge gefaßt ist. So stellte sich Jesus, als wollte er weiter gehen (Luk. 24, 28), er wollte nicht, daß die Jünger dies glauben sollten, sondern er wollte zum Ausdruck bringen, daß er weiter gehen werde, wenn sie ihn nicht zum Bleiben aufforderten.[48] Natürlich ist es ebenfalls keine sündhafte Verstellung, wenn man einen Fehltritt verheimlicht, schon wegen des andernfalls drohenden Ärgernisses muß dies erlaubt sein (S. th. 2, 2, q. 111, ad 1 ad 4. a. 2 ad 2). Entscheidend bei der Beurteilung der Verstellung und ihrer Unterart, der Scheinheiligkeit, ist also die Intention. Liegt ein genügender Grund zur Verstellung vor, so ist sie überhaupt nicht Sünde, ist wenigstens keine unehrenhafte Absicht im Spiele, so wird es sich höchstens um läßliche Sünde handeln; wie die Amphibolie bei genügender Begründung berechtigt ist, so die Verstellung, eine Analogie, die sich nahelegt, weil das äußere Verhalten oft nicht in eindeutiger Weise das bekundet, was man im Sinne hat. Mit der Verstellung wiederum ist die Schmeichelei verwandt (Nr. 355, 1); dies kommt bei Beurteilung der Schmeichelei zur Geltung, sofern auch hier besonders der Zweck maßgebend ist.

3. Nahe steht überdies der Lüge die Untreue.

[48] Alph., Mor. 3, 2, 171.

§ 94. Die Treue.

375. Begriff und Begründung. Wie die Wahrhaftigkeit geneigt macht, Wort und Denkweise in Einklang zu bringen, so macht die Treue geneigt, dem gegebenen Wort die Tat folgen und entsprechen zu lassen, vermöge der Wahrhaftigkeit redet man und gibt man sich, wie man ist und denkt, vermöge der Treue verhält man sich so, wie man es in Aussicht gestellt. Die Treue besteht also darin, daß man erfüllt, was man ausdrücklich oder stillschweigend versprochen hat. So steht die Treue in naher Beziehung zur Tugend der Wahrhaftigkeit; die Treue, die das Wort halten läßt, ist eingeschlossen in der Wahrhaftigkeit, sofern das Versprochene nun wirklich wahr gemacht wird (S. th. 2, 2, q. 80, a. un. ad 3).[49]

Die Verpflichtung der Treue ist eine solche des Naturrechtes, denn vor Gott und dem Gewissen ist auf Grund eines Versprechens der Mensch dem Menschen verpflichtet (S. th. 2, 2, q. 88, a. 3 ad 1). Der Ernst dieser Verpflichtung ergibt sich aus der individualethischen und der gesellschaftlichen Bedeutung der Treue. Die individualethische Bedeutung erhellt aus dem Zusammenhang der Treue mit der Wahrhaftigkeit. Die gesellschaftliche Bedeutung kommt schon klar zum Bewußtsein, wenn man bedenkt, daß das gesellschaftliche Leben und Wohl abhängig ist von Kreditgeschäften, von Geschäften, wobei die eine Leistung gegen Zusicherung der später zu prästierenden Gegenleistung erfolgt; aber auch im übrigen ist ein menschenwürdiges Zusammenleben ohne Vertrauen nicht denkbar, das Vertrauen aber setzt die Tugenden der Wahrhaftigkeit und Treue voraus. Die Pflicht der Treue wird daher von der Heiligen Schrift verlangt und hoch gepriesen (Spr. 25, 13 f. Sir. 6, 14 ff. Matth. 25, 21. I Kor. 4, 2), Untreue wird als verwerflich gebrandmarkt (Spr. 25, 14). Bekannt ist zudem, wiesehr die Kirche die Treue wertet, wie eindringlich sie die Treue den Eheleuten einschärft oder von Untertanen und Untergebenen fordert, indem sie zugleich der Treue gegen Menschen die allein feste Grundlage in dem Glauben an Gott und in der Treue ihm gegenüber verleiht; erinnert sei an die hauptsächlich auf christlich kirchlichen Einfluß zurückzuführende Hochschätzung der Treue im Mittelalter, wie sie nicht zuletzt im Lehensverhältnis zur Geltung gelangte. Untreue bedroht das friedliche menschliche Zusammenleben, da sie das gegenseitige Vertrauen erschüttert, ganz abgesehen davon, daß die Untreue, zumal im Großen und Wichtigen, eine Charakterlosigkeit bedeutet.

Entsprechend der sittlichen Bedeutung der Treue, wie sie dargelegt wurde, trägt die Tugend der Treue zur ethischen Vervollkommnung der Persönlich-

[49] Cicero, De off. 1, 7, 23. Augustinus, Ep. 82, 2, 22.

keit bei, bestimmt tritt aber zugleich ihr sozialer Charakter hervor: sie ist eine der Gerechtigkeit verwandte Tugend, ähnlich wie die Wahrhaftigkeit (Nr. 126. S. th. 2, 2, q. 80, a. un. und ad 3). Verschieden ist die Treue von der Gerechtigkeit, weil die durch sie auferlegte Verbindlichkeit zunächst eine solche vor Gott und dem Gewissen, nicht eine streng rechtliche und erzwingbare ist (S. th. 2, 2, q. 88, a. 3 ad 1).

376. Nähere Betrachtung der Pflicht der Treue. Die Pflicht der Treue beruht entweder auf einem förmlichen oder auf einem stillschweigenden Versprechen.

1. Die auf förmlichem Versprechen beruhende Pflicht der Treue.

Im Augenblick des Versprechens muß man aufrichtig gewillt sein, das zu tun, was man verspricht, sonst würde man sich gegen die Pflicht der Wahrhaftigkeit verfehlen. Sodann gebietet die Treue, den Willen nicht willkürlich zu ändern, vielmehr das Versprochene sinngemäß nach Möglichkeit zu erfüllen. Und zwar verpflichtet die durch das Versprechen geforderte Treue einem jeden gegenüber, auch dem Feinde ist die Treue zu wahren, so Thomas von Aquin im Sinne von Cicero, Ambrosius, Augustinus (S. th. 2, 2, q. 40, a. 3 und obi. 2. q. 110, a. 3 ad 5). Vorausgesetzt ist nur, daß das Versprechen gültig war. Gültig ist die Zusage, wenn sie von einer dazu fähigen Person gemacht wird, wenn diese freiwillig handelt und die Verfügungsgewalt über den Gegenstand des Versprechens besitzt, wenn ein sittlich erlaubtes Objekt in Frage kommt und der andere das Versprechen angenommen hat.

Das vollkommen frei gemachte Versprechen verpflichtet an sich, grundsätzlich gesprochen, unter leichter Sünde; zu dieser Feststellung gelangt man notwendig, sobald man die Verpflichtung der Wahrhaftigkeit als leicht verbindliche betrachtet, verbindet die Wahrhaftigkeit an sich unter leichter Sünde, so desgleichen die Treue. Regelmäßig ist ja auch die Intention des Versprechenden, die allerdings eine strenge Verbindlichkeit bewirken kann, nicht auf eine solche gerichtet. Unter besonderen Umständen verpflichtet das Versprechen und damit die Treue im strikten Sinne, sofern sich damit eine Rechtspflicht verbindet, dies ist der Fall von seiten des Subjektes, wenn nämlich der Versprechende sich im Sinne rechtlicher Verbindlichkeit verpflichten will oder wenn diese vereinbart wird, und vermutlich, wenn das Versprechen unter Einhaltung der Rechtsform festgelegt wird (BGB. § 518), ferner ist es der Fall, wenn eine rechtliche Verpflichtung stillschweigend übernommen wird, indem man nämlich bewußt im Augenblick des Versprechens die Gefahr zuläßt, daß der andere Teil im Falle der Verletzung

der Treupflicht geschädigt wird. Naturgemäß verpflichtet die Treue, verstärkt durch die Rechtspflicht und Wichtiges vorausgesetzt, unter schwerer Sünde, hier wird ja von dem Versprechenden dem andern Teil ein förmliches Recht zugestanden. Schwer sündhaft wäre die Verletzung des Versprechens und der Treupflicht, wenn der andere, dem das Versprechen gegeben wurde, sich mit Grund schwer gekränkt fühlen muß oder voraussichtlich schwerer Schaden für ihn erwächst.

Das Versprechen hört auf, zu verpflichten, wenn der andere aus freien Stücken Verzicht leistet oder wenn man mit guten Gründen seinen Verzicht vermuten darf oder wenn er seinerseits seiner Zusage untreu wird, desgleichen zessiert die Verbindlichkeit, wenn die vorausgesetzten Verhältnisse mittlerweile eine wesentliche, nicht vorausgesehene Änderung erfuhren. Damit man nämlich verpflichtet sei, sein Versprechen zu halten, ist nach einem Wort Senekas erforderlich,[50] daß alles unverändert bleibt; hält man bei veränderter Sachlage sein Versprechen nicht, so hat man sich nicht etwa beim Versprechen einer Lüge schuldig gemacht, weil man ja versprach, was man im Sinne hatte, subintellectis debitis condicionibus, unter Voraussetzung der selbstverständlichen Bedingungen, auch ist man nicht untreu, indem man das Versprochene nicht erfüllt, da dieselben Bedingungen und Verhältnisse nicht mehr bestehen (S. th. 2, 2, q. 110, a. 3 ad 5). Nach dieser Regel erlischt die Treupflicht, wenn infolge veränderter Umstände die Erfüllung des Versprechens als unnütz oder gar als schädlich für den anderen Teil oder als sittlich unerlaubt sich herausstellte. Natürlich entfällt die Verpflichtung auch dann, wenn man zur Erkenntnis kommt, daß das zum Versprechen bestimmende Motiv gar nicht existiert. Ein unbesonnen gemachtes Versprechen wäre nur dann einfachhin ungültig, wenn es als unfrei zu betrachten wäre, sonst nicht ohne weiteres, und besonders dann nicht, wenn der andere, wird das Versprechen nicht gehalten, geschädigt würde. Erzeugt das Versprechen ein Recht des andern, so muß man die Zusage trotz eigenen Schadens, falls dieser nicht als unverhältnismäßig groß sich erweist, erfüllen, doch wird die Billigkeit zuweilen nahelegen, daß auf solche Leistung verzichtet werde, zumal wenn es sich um ein einseitiges Versprechen ohne jede Gegenleistung handelt.

2. Die Treupflicht auf Grund eines Vertrauensverhältnisses.

Vielfach bringen die gesellschaftlichen Verhältnisse der Unter- und Überordnung die Pflicht der gegenseitigen Treue hervor, ein Gedanke, der zusammen mit dem organischen zur Zeit des christlichen Mittelalters in vorbildlicher Weise verwirklicht war. Dabei macht es keinen wesentlichen Unterschied aus, ob die Treupflicht durch stillschweigendes oder außerdem

[50] Seneca, De benefic. 4, 35.

noch durch ausdrückliches Versprechen übernommen wurde. Hieher gehört das Verhältnis zwischen Eheleuten, zwischen Herrschaft und Dienstboten, Regierung und Beamtenschaft, Herrscher und Volk. Je tiefer der christliche Glaube, die einzig zuverlässige Grundlage der Treue, in die Herzen eindringt, um so stärker wird das Band der Treue, ohne die jene Vertrauensverhältnisse sich auflösen müssen. Wo wahre Gottes- und Nächstenliebe herrscht, da findet sich auch die Treue, und nur wo Treue und Eintracht sich finden, läßt sich das Staatswohl in Wahrheit begründen, denn die Treue ist das starke Band des Staates, so Augustinus.[51] Dasselbe gilt analog von der Familie und der gesamten menschlichen Gesellschaft mit ihren für sie unentbehrlichen Unter- und Überordnungsverhältnissen. Je gläubiger einer ist, betont wiederum Augustinus, um so treuer und besser wird er den Staat verwalten und den Staatsdienst besorgen.[52] Christliche Gesinnung wird auch in schwerstem Interessenkonflikt den Geist der Treue wahren.[53] Im Gegensatz zum bloßen Buchstabendienst und zur sklavischen Denkweise sowie zum Dienst um des Lohnes und des Gewinnes willen erfüllt christliche Treue ihre Obliegenheiten im Geist des Vertrauens- und Vertragsverhältnisses und behält dabei den tiefsten Grund der Pflicht und deren höchstes Ziel im Auge, christliche Treue ist hochherzig und opferwillig. Nur wo die Erfüllung der Treupflicht unvereinbar wäre mit der Treue gegen Gott, findet sie nach christlicher Auffassung ihre unübersteigliche Schranke, aber gerade in solcher religio liegt die Bürgschaft der unerschütterlichen Festigkeit und Zuverlässigkeit christlicher Treue. Der nächste Bundesgenosse der Treue ist nach einem Wort Linsenmanns die Ehre; „wo aber die Treue nicht die Ehre findet, wo treue Pflichterfüllung nicht anerkannt, treue Diener nicht geschützt und geborgen werden, wo die Verdienste in Vertrauensstellungen bloß mit Geld abgelohnt werden, da fehlt das geistige Band, das Herren und Diener zusammenhält, daher die Zerbröckelung der Gesellschaft."[54]

377. Gegensätze der Treue. Gegensätze zur Treue sind Treubruch, Wortbruch, Eidbruch und Verrat. Beim Eidbruch kommt zur Verletzung der Treupflicht noch die Verletzung der Pflicht der Gottesverehrung. Weitere Gegensätze sind der Unterschleif und die Bestechung. Als habituelle Sünden, verstoßend wider die Treue, kommen Treulosigkeit, Unzuverlässigkeit, verräterische und bestechliche Gesinnung in Betracht. Die Sünde der Untreue bedeutet eine unwürdige Zwiespältigkeit, sie bringt den Menschen

[51] Ep. 137, 17.
[52] Ep. 151, 14.
[53] De civ. Dei 22, 6.
[54] Linsenmann, Lehrbuch, S. 445.

in Widerspruch mit dem Gott der Treue (I Kor. 10, 13. II Tim. 2, 13) und mit dem eigenen besseren Bewußtsein, sie entehrt den Menschen und untergräbt das Vertrauen in der menschlichen Gesellschaft; bemerkenswert ist, daß der Apostel die Treulosigkeit unter den heidnischen Sünden und Lastern aufführt (Röm. 1, 31).

Die Fahnenflucht, eine spezielle Art der Untreue, ist eine schwere Verletzung des Gehorsams, und damit der legalen Gerechtigkeit, ferner der Treupflicht, überdies, nach geschworenem Fahneneid, der Religiosität; von der Pflicht, zum Heere zurückzukehren, könnte nur die Furcht vor gar zu harter Strafe entschuldigen.

§ 95. Die Sünden gegen die persönliche Freiheit.

378. Das Recht der persönlichen Freiheit und die Sünden dagegen.

Nennen wir die Freiheit des Willens im Reich des Guten individuelle sittliche Freiheit, so können wir die Freiheit, von der hier die Rede ist, als soziale persönliche Freiheit bezeichnen, sie besteht darin, daß der einzelne im Gebrauch seiner Freiheit nicht ungebührlich von anderen beengt und gehemmt wird, vielmehr innerhalb vernünftig festzusetzender Grenzen sein äußeres Tun und Lassen nach eigener Entscheidung selbständig zu bestimmen hat. Die persönliche soziale Freiheit ist ein natürliches Gut, das sich ohne weiteres aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen, aus der christlichen Idee der Persönlichkeit ergibt; es soll dadurch nach dem Willen Gottes die Willensfreiheit im sozialen Leben zu voller Geltung gebracht werden, und nur so ist die für einzelne und Gesellschaft so wichtige und notwendige Idee der Selbstverantwortlichkeit durchführbar. Freilich muß der Gebrauch der Freiheit nach den Forderungen der Moral ein solcher innerhalb der sittlichen und rechtlichen Schranken sein; die persönliche Freiheit stammt in letzter Linie von Gott und ist daher gedacht als Freiheit zum Guten, auf daß der Mensch instand gesetzt sei, sein irdisches und überirdisches Ziel zu erreichen. Daher ist es keineswegs gegen den Geist christlich verstandener Freiheit, wenn dem Übeltäter die Willkür der Sünde entzogen oder die Möglichkeit, seinen Plan auszuführen, genommen wird. Dagegen ist jeder willkürliche Eingriff in das Recht der Selbstbestimmung, jede Verletzung der persönlichen Freiheit durch unbefugte Anwendung oder Androhung von Gewalt oder durch Täuschung verwerflich.

Gesündigt wird somit gegen die persönliche Freiheit durch die besonders zu behandelnde Versklavung und durch Sklavenhandel, ferner durch widerrechtliche Freiheitsberaubung oder Freiheitsbeschränkung, hieher gehören

auch Mißbrauch des Hypnotismus, Nötigung und Erpressung, sofern dadurch andere, sei es durch Suggestion, Gewalt oder Bedrohung, zu einem Tun und Lassen wider ihren Willen gezwungen werden. Unbefugte dauernde Freiheitsberaubung ist schwere Sünde, außerdem ist noch die besondere Unsittlichkeit des verwerflichen Zweckes in Betracht zu ziehen, wie beim Mädchenhandel, bei der Freiheitsberaubung zu unsittlichen Zwecken. Vorübergehende Freiheitsberaubung oder Zwangsanwendung ist je nach den Umständen, nach der Art der angewandten Mittel, nach dem intendierten Zweck, als schwer oder leicht sündhaft zu beurteilen. Jeder dem Nächsten infolge unbefugter Freiheitsentziehung erwachsende Schaden ist ihm nach Möglichkeit zu vergüten.

379. Die Slaverei.[55]

Aristoteles nimmt gleich Plato an, daß manche Völker von Natur zur Sklaverei bestimmt seien, im Gegensatz zum freien Hellenen; als geborene Sklaven bezeichnet Aristoteles jene, die stark sind an Körper, aber geistig zurückstehen. Der Sklave ist nach ihm „ein beseeltes Werkzeug, wie das Werkzeug ein unbeseelter Sklave". Trotzdem würde man Aristoteles mißverstehen, wenn man ihm die Auffassung zuschreiben wollte, als sei der Sklave ein völlig rechtloses Werkzeug für den Herrn; man darf die streng systematische Darstellungsweise des Philosophen nicht übersehen, nach seiner Ansicht ist der Sklave als Sklave ein Werkzeug, keineswegs aber will er dem Sklaven einfachhin die Menschenrechte absprechen, als Mensch hat und behält der Sklave gewisse Rechte, die Aristoteles nur nicht ebenso klar und nachdrücklich hervorzuheben pflegt wie den Charakter des Sklaven als solchen; immerhin stellt er fest, daß „jeder Mensch im Rechtsverhältnis zu jedem andern steht".[56] In bewußtem Gegensatz zu dem Prinzip, wonach es Sklaven von Natur geben soll, stellen spätere Vertreter der Stoa, wie Seneka und Epiktet, das Prinzip auf, daß der Mensch von Natur frei ist. Trotzdem das römische Recht diesen Grundsatz rezipiert, hält es doch anderseits, ausgehend von den Notwendigkeiten dieses Lebens, an der Betrachtung des Sklaven als eines Besitzstückes fest. Ähnlich erscheint übrigens der Sklave oder der Knecht auch nach germanischem Rechte als Stück der Fahrhabe, wie das Vieh und andere Besitzstücke. Im Orient herrschte eine mildere Auffassung, die mildeste Art der Sklaverei jedoch läßt sich beim jüdischen Volke feststellen (Ex. 12, 44. Deut. 5, 14ff.). Trotz der Erkenntnis, daß die Institution der Sklaverei demo-

[55] Vgl. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, 1914. Die christlichen Soziallehren, 1926.

[56] Nik. Eth. 8, 13.

ralisierend wirke,[57] fehlte der heidnischen Welt die sittliche Kraft auch nur zu dem Versuche, die des Menschen unwürdige Einrichtung zu überwinden und mit dem Satze von der natürlichen Freiheit des Menschen Ernst zu machen; die Ideen der Stoa vermochten nicht in das Bewußtsein des Volkes einzudringen.

Was die Stellung der Kirchenväter zur Sklaverei betrifft, so anerkennen sie im allgemeinen die positiv rechtliche Institution (vgl. Kol. 3, 2. Eph. 6, 5. I Petri 2, 18.), diese Einrichtung des Ius gentium, sie betrachten die Sklaverei als Folge der Sünde, so Augustinus, einzelne bringen sie in Zusammenhang direkt mit der Erbsünde, so Gregor von Nazianz, Isidor von Sevilla. Der Mensch ist von Gott frei erschaffen, die Sünde hat die Sklaverei in die Welt eingeführt. Während Gregor von Nyssa grundsätzliche Bedenken gegen Sklaverei und despotisches Recht geltend macht, geben andere Kirchenväter der Einrichtung eine prinzipielle Begründung, sie sind der Ansicht, daß jene, die unfähig sind, sich selbst zu leiten und zu beherrschen, von anderen geleitet werden müssen, so Basilius und Ambrosius; danach wäre also die Sklaverei Folge der Sünde und zugleich Zuchtmittel wider die Sünde, eine soziale Einrichtung des sekundären Naturrechtes, das ja die Sünde zur Voraussetzung hat. Gregor der Große lehrt, daß die Bestimmung zum Sklaven auf Gottes weise Vorsehung zurückgehe, wobei Gott dank seiner Allwissenheit die Geschicke der Menschen lenkt. Daß die Kirchenväter aufs nachdrücklichste humane und gerechte Behandlung des Sklaven verlangen (vgl. Kol. 4, 1), braucht kaum erwähnt zu werden.[58] Ähnlich hat dann Thomas von Aquin die Institution als Bestandteil des Ius gentium und zugleich des sekundären Naturrechtes betrachtet und gerechtfertigt; allerdings spielte zu seiner Zeit die Sklaverei entfernt nicht mehr die Rolle wie im Altertum, damals dienten im wesentlichen nur noch nichtchristliche Kriegsgefangene bei den christlichen Völkern als Haussklaven. Auffallend mag es erscheinen, daß die Kirchenväter zum Teil die Sklaverei geradezu rechtfertigen, und speziell gegen Thomas von Aquin hat man den Vorwurf erhoben, er habe durch seine Rechtfertigung der Sklaverei die der Sklavenbefreiung und dem Kulturfortschritt günstige Entwicklung um Jahrhunderte verzögert. Allein vielfach wird bei der Würdigung der Stellung der Kirchenväter und des heiligen Thomas zur Sklaverei ein entscheidender Gesichtspunkt übersehen oder verschwiegen: es ist zu unterscheiden die heidnische Auffassung von der Sklaverei und die christliche Auffassung. Jederzeit hat die christliche Denkweise die Sklaverei im heidnischen Sinne abgelehnt, niemals ist

[57] Aristoteles, Poet. 3, 15.

[58] Augustinus, Sermo Domini in monte 1, 59.

der Sklave lediglich Mittel zum Zweck, vielmehr besitzt auch der Sklave nach christlicher Überzeugung seine ungeschmälerten und unverlierbaren Menschenrechte. Nach Thomas von Aquin kann der Sklave nach eigenem Ermessen alles tun, was zur Natur des Menschen gehört, er kann eine Ehe schließen und die Pflichten der Ehe und die Pflichten innerhalb der Familie erfüllen, ohne daß dem Herrn hier irgendwelche Rechte zustünden. So wird die Sklaverei in Wahrheit zu einer milden Hörigkeit, wobei dem Herrn eigentlich nur der Anspruch auf die Arbeitskraft verbleibt, natürlich verbunden mit der Pflicht, für den Sklaven und seine Familie zu sorgen. Die Sklaverei im Sinne einer milden Hörigkeit widerspricht keineswegs an sich dem Naturrecht, diese Form der Sklaverei kann vielmehr auf niederer Kulturstufe notwendig sein und sehr segensreich wirken. Von einer Hemmung des Kulturfortschrittes durch die Theorie des heiligen Thomas kann daher im Ernste nicht die Rede sein.

In Wahrheit bleiben die Verdienste von Christentum und Kirche um Beseitigung der Sklaverei unbestreitbar. Die Einwände im Hinblick auf die patristische und die thomistische Doktrin ändern hieran nichts, ebensowenig der kleinliche Streit wegen I Kor. 7, 21. Man darf ruhig den Satz aufstellen: die Kirche hat die Sklaverei überwunden und abgeschafft. Gewiß, Christus selbst ist nur als religiöser Reformator aufgetreten, nirgends verlangt er die Freilassung der Sklaven oder die Aufhebung der Sklaverei, ja der Apostel Paulus, sein getreuer Schüler, mahnt, im Stande zu bleiben, in dem man berufen ward; aber wo das Christentum die Seelen erobert hat, dort ist die Sklaverei im heidnischen Sinne unmöglich. Die Christen urteilen nach neuen Normen, ihnen sind die Sklaven wie Brüder, so bereits Laktanz. Wenn ein Volk christlich geworden, wenn die großen christlichen Ideen, die Idee von der Menschenwürde, von der Persönlichkeit, von der Berufung aller zum ewigen Heil, von der Erlösung aller durch Christi kostbares Blut, die Idee der Gottes- und Nächstenliebe durchgedrungen, müssen die letzten Spuren der Sklaverei verschwinden, sobald eine gewisse Kulturstufe erreicht ist. Die Tatsachen der Geschichte liefern den Beleg zu diesem Satze. Bereits Gregor der Große bezeichnet es ausdrücklich als ein Werk christlicher Gesinnung, Sklaven, die von Natur frei, aber nach Völkerrecht dem Joch der Sklaverei unterstellt sind, freizugeben. Durch die gesamte patristische Lehre geht unleugbar ein freiheitlicher Zug, das geordnete Streben der Sklaven nach Freiheit wird keineswegs hintangehalten, sondern unterstützt. Die Kirche wählt den sichersten Weg der Reform, sie sucht die sittliche Bildung zu heben und preist die Freilassung von Sklaven als Gott wohlgefälliges Werk. Großes hat die Kirche zugunsten der Sklaven getan, nicht zuletzt auch

durch Beeinflussung der weltlichen Gesetzgebung. Ganz unrichtig ist es, zu behaupten, die Kirche habe das Werk der Freilassung andern empfohlen und selbst ihre Sklaven behalten, tatsächlich hat die Kirche Anweisung gegeben, solche Sklaven, die sich moralisch dessen würdig erweisen, freizulassen, ganz in Übereinstimmung mit der rationellen christlichen Theorie. Genauere Angaben über die segensreiche Tätigkeit der Kirche zugunsten der Sklaven finden sich in dem Briefe Leos XIII. über die Freilassung der Sklaven an die Bischöfe Brasiliens vom Jahr 1888. Gekrönt hat die Kirche ihr großes Befreiungs- und Kulturwerk in moderner Zeit, indem sie mit aller Energie den Bestrebungen entgegentrat, ganze Völker, wie die Neger und Indianer, zu versklaven, und indem sie sich mit ihrem ganzen moralischen Ansehen den Greueln des Sklavenhandels entgegenstellte (vgl. Leo XIII., Epist. de manumissione servorum, d. d. 5. 5. 1888).[59]

Die Frage, ob die Kirche durch ihr späteres Eingreifen in die sozialen Verhältnisse in einen gewissen Gegensatz zu dem sozial indifferenten Evangelium geraten sei, ist durchaus zu verneinen. Jesus selbst weist seine Anhänger auf die Normen des Naturrechtes hin (Luk. 12, 57; vgl. Nr. 57), diese sind im Lichte der christlichen Ideen, vor allem der Ideen der Gottesliebe und der Nächstenliebe (vgl. Gal. 3, 28. Kol. 4, 1 u. ö.), zu gewinnen, zu entwickeln und anzuwenden. Genau nach dieser Methode verfuhren, von Paulus angefangen, alle christlichen Schriftsteller. Wenn Jesus die Menschen nur von der Sklaverei der Sünde befreien will, die Sklaverei im übrigen aber gar nicht erwähnt, so tut er es nach klar bewußtem weisheitsvollen Plan: wie der Sauerteig geräuschlos und unmerklich die ganze Masse durchdringt, so soll die Idee der christlichen Freiheit unmerklich die Herzen erobern und durchdringen; das übrige wird sich von selbst ergeben. Auch hier gilt: Eines nur ist notwendig, das übrige wird hinzugegeben werden. Das Evangelium ist nur scheinbar sozial indifferent; durchgeführt, verändert es in Wirklichkeit die sozialen und wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse bis zum Grunde. Die Kirche ist auf die Ideen ihres Stifters eingegangen und hat die soziale Reform in die Wege geleitet und vollendet in einer Weise, die von ihrer überirdischen Weisheit und göttlichen Stiftung Zeugnis ablegt.

§ 96. Die Ehre des Nächsten.[60]

380. Pflichten hinsichtlich der Ehre des Nächsten. Ehre und guter Ruf sind, wie bereits festgestellt wurde (Nr. 245), im Zusammenleben der Menschen von großer Bedeutung und höher zu achten als Hab und Gut.

[59] Allard, Les esclaves chrétiens, 5. Aufl., 1914.

[60] Alph., Mor. 3, 6, 962 ff.

hängt doch davon für den einzelnen der gesellschaftliche Einfluß und die Möglichkeit ab, seinen Beruf mit innerer Befriedigung auszuüben, zudem ist die Ehre eine starke Stütze der Tugend. Deshalb gebietet die christliche Nächstenliebe, die aufrichtig des andern Wohl will und fördert, den Nächsten in seinem Bestreben, Ehre und guten Ruf zu erhalten, nach Kräften zu unterstützen. Und zwar zunächst dadurch, daß man dem andern nicht nur selbst die gebührende Ehre erweist, sondern auch seine Ehre nötigenfalls schützt und verteidigt, sei es offen und direkt oder durch Zeichen der Mißbilligung; daß solche Pflicht besonders dann gegeben sein kann, wenn es sich um Nahestehende handelt, ist ohne weiteres klar. Wahre Nächstenliebe, im Bunde mit Aufrichtigkeit und Bescheidenheit, wird überdies alle niedrige Schmeichelei und Kriecherei und Unwahrheit, alle Selbstsucht bei der Ehrenerweisung vermeiden lassen und zur Höflichkeit, zur Urbanität führen, deren Prinzip der Apostel angibt mit den Worten: Unusquisque vestrum proximo suo placeat in bonum ad aedificationem (Röm. 15, 2. 12, 10. Phil. 4, 5).

Vor allem aber gebietet wahre Nächstenliebe, des Nächsten Ehre nicht anzutasten. Jeder hat ein strenges Recht darauf, daß seine Ehre und sein guter Ruf nicht willkürlich verletzt und freventlich angetastet werde. Ein Grundsatz, der in entsprechender Weise auch auf moralische oder juristische Personen anzuwenden ist, desgleichen auf Verstorbene, zumal mit Rücksicht auf die Hinterbliebenen.[61]

381. Verletzung der Ehre durch innere Akte. Als Vorstufe der äußeren Sünden gegen Ehre und guten Ruf erscheinen Zweifel, Argwohn und freventliches Urteil. Während man beim freventlichen Urteil ohne hinreichenden Grund den sittlichen Fehler des andern für gewiß annimmt, hält leichtfertiger Argwohn den Fehler, wiederum ohne hinreichenden Grund, für wahrscheinlich, beim Zweifel läßt man die Frage unentschieden, statt zugunsten des Nächsten sich zu entscheiden (S. th. 2, 2, q. 60, a. 4). Unschwer ist die Sündhaftigkeit solcher Beurteilung des Nächsten zu erweisen. Einmal ist zu beachten, daß es sich bei einem Urteil in sittlichen Dingen um ein Urteil über die Person handelt, dem Menschen muß aber daran liegen, daß er für der Achtung wert angesehen werde, im Zweifel ist daher zugunsten des andern zu urteilen (S. th. 2, 2, q. 60, a. 4): in dubio melior est condicio possidentis. Dazu die ernsten Warnungen und Verbote des Herrn; „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet" (Matth. 7, 1. Joh. 7, 24. Vgl. Joh. 5, 22. Jak. 4, 12f.). Ferner kommt in Betracht, daß zu solcher ungünstigen

[61] Für den Historiker gilt jedoch im Interesse der Wissenschaft und Wahrheit als erstes Gesetz, nichts Unwahres zu sagen, nichts Wahres zu verschweigen, die Wahrheit ungeschminkt darzustellen (Cicero, De orat. 2, 15), so Leo XIII., Ep. d. d. 18. 8. 1883.

Beurteilung, wie sie bei leichtfertigem Argwohn und freventlichem Urteil vorliegt, der genügende objektive Grund fehlt, daß diese demgemäß auf bösen Willen, auf Übelwollen, Neid, Mißgunst und ähnliche sündhafte Gesinnung zurückgehen, abgeschwächt würde natürlich der sündhafte Charakter des Argwohns, wenn schlimme Erfahrung dazu Anlaß gäbe (S. th. 2, 2, q. 60, a. 3). Die Frage, ob Argwohn und freventliches Urteil nur die Nächstenliebe oder zugleich die Gerechtigkeit verletzen, ist dahin zu beantworten, daß dies in der Tat der Fall ist; denn der andere hat ein Recht auf seine Ehre und ein Recht darauf, daß der innere Wert seiner Persönlichkeit nicht ohne genügenden Beweis in Zweifel gezogen werde, leichtfertiger Argwohn aber und freventliches Urteil sind naturgemäße Vorstufen zu den äußeren Verletzungen der Ehre und des guten Rufes, daher nehmen sie teil an der Art dieser Tatsünden, wie die unzüchtige Begierde an dem Charakter der unkeuschen Tat. Besonders klar tritt dies bei der richterlichen Beurteilung zutage, hier bildet die leichtfertige Beurteilung auf ungenügende Indizien hin augenscheinlich die naturgemäße Vorstufe der ungerechten Verurteilung.

1. Der leichtfertige Argwohn entsteht, wenn man dem Zweifel an einer sittlichen Eigenschaft des andern auf nichtige Gründe hin nachgibt, so daß man zur nachteiligen Meinung und Vermutung gelangt. Was den Zweifel angeht, so handelt es sich dabei um eine schwer zu vermeidende Schwäche, wie Augustinus betont.[62] Argwohn und Zweifel sind an sich läßliche Sünde, denn die gute Beurteilung des andern wird dadurch nicht einfachhin aufgehoben, was allerdings eine schwere Verletzung der Nächstenliebe bedeuten würde. Ausnahmsweise könnte jedoch schwere Sünde vorliegen, wenn man nämlich aus Übelwollen grundlos schweren Verdacht festhielte oder unmotiviert hinsichtlich schwerster Sünden Zweifel oder Verdacht hegte. Argwohn und Urteil kann man nach der Antwort unterscheiden, die einer auf die Frage, ob er die Sache für sicher halte, geben würde; antwortete er, daß er die Sache für ausgemacht oder so gut wie für sicher halte, so handelt es sich um das freventliche Urteil, antwortete er, daß er seiner Sache nicht gewiß sei, um den leichtfertigen Argwohn. Vorsicht gegen Unbekannte entspricht einer Forderung der Klugheit, kommt also hier nicht in Betracht.

2. Das freventliche Urteil, das bestimmte ungünstige Urteil über den Nächsten auf ungenügende Anzeichen hin, ist sündhaft, wie dargelegt wurde, als Unrecht gegen den Nächsten und als Eingriff in Gottes Befugnisse, außerdem ist zu berücksichtigen, daß großes Unheil sich daraus ergeben kann. Wer ohne hinreichenden Grund von einem andern eine üble

[62] De symb. 7, 15.

Meinung hat, verachtet ihn ungebührlich und tut ihm deshalb Unrecht (S. th. 2, 2, q. 60, a. 3 ad 2). Schwere Sünde ist vorhanden, wenn man mit voller Aufmerksamkeit sich in wichtiger Sache des freventlichen Urteils schuldig macht, also ohne Grund einen schweren sittlichen Fehler des andern für gewiß annimmt, ist doch ein solches Urteil nur aus Verachtung und Abneigung zu erklären; im übrigen ist bei Würdigung der Sünde die Bedeutung der Gründe, die Bestimmtheit des Urteils und der Grad der Lust, womit man sich dem unrechten Gedanken hingibt, entscheidend. Nicht selten wird es jedoch vorkommen, daß die Aufmerksamkeit keine vollkommene ist, erforderlich zur schweren Sünde, daß man nicht auf das Ungenügende der Gründe achtet oder daß immerhin eine Wahrscheinlichkeit vorliegt, so daß nur leichte Schuld anzunehmen sein wird. Selbstverständlich ist ein begründetes Urteil, so besonders angesichts offenbarer Fehler, nicht sündhaft. Im übrigen hat man sich, will man sich des Urteils nicht enthalten, zugunsten des Nächsten zu entscheiden und schon im Gedanken an die eigene Gebrechlichkeit vorschnelles, liebloses Urteil zu meiden.[63] „Oft liegt im Urteil eine größere Sünde als in der Sünde selbst."[64]

382. Äußere Sünden gegen Ehre und guten Namen.

1. Die Beschimpfung. Die Beschimpfung oder Schmähung (contumelia) ist eine die Ehre verletzende Bekundung verächtlicher Gesinnung gegenüber dem Nächsten und zwar in dessen wirklicher oder moralischer Gegenwart. Sie kann darin bestehen, daß ihm die mit Rücksicht auf Pietät oder Ehrerbietung geschuldete Ehre nicht erwiesen oder positiv seine Ehre durch Wort, Schrift oder Tat und Zeichen angetastet wird. Als erschwerender Umstand ist es anzusehen, wenn andere Zeugen der Beschimpfung sind, so daß der Beschimpfte in deren Augen herabgesetzt wird. Unter Schmähung im engeren Sinne versteht man die Behauptung unsittlichen oder unehrenhaften Verhaltens; die beschimpfende Erwähnung körperlicher oder geistiger Mängel bezeichnet man als Vorwurf, ebenso die ungehörige Erinnerung an Wohltaten, wofür der Beschimpfte angeblich nicht dankbar ist; dazu kommt die Verspottung durch Wort und Verlachen und die Verhöhnung durch Gebärden (S. th. 2, 2, q. 75). Die Beschimpfung kann sodann die Form der Tat annehmen und als Realinjurie, etwa durch Mißhandlung, auftreten. Als qualifizierte Beschimpfung erscheint die Verwünschung, die, in Gegenwart des andern erfolgend, nicht nur dessen Ehre verletzt, sondern ihn überdies eines Übels für würdig erklärt (S. th. 2, 2, q. 76. Nr. 297, 1).

[63] Imit. Christi 1, 2.

[64] Ps. Ambrosius, Apol. II. David 2, 5.

Während Verleumdung und Ehrabschneidung gegen den guten Ruf gerichtet sind, stellt die Beschimpfung eine Verletzung der Ehre dar (Nr. 244). Handelt es sich lediglich um Unterlassung eines Ehrenerweises, den man auf Grund der Pietät oder Ehrerbietung, nicht der Gerechtigkeit, schuldet, so wird nicht die Gerechtigkeit, sondern nur die eine oder andere dieser Tugenden oder die Liebe verletzt. Im übrigen aber, und so stets bei positiver Verletzung der Ehre des Nächsten, kommt eine Verfehlung gegen die Tugend der Gerechtigkeit in Betracht (Matth. 5, 22. Röm. 1, 28ff.). Ist eine bedeutende Verletzung des fremden Eigentumsrechtes als schwer sündhaft anzusehen, dann um so mehr ein bedeutender Verstoß gegen die fremde Ehre, denn die Ehre gilt mehr als Geld und Gut (Nr. 245). Im einzelnen entscheidet die Wichtigkeit des Gegenstandes, das Maß der Kränkung, verglichen mit der Stellung des Fehlenden und des Verletzten, nicht zuletzt, wie überhaupt bei den Sünden dieser Art, die Intention (S. th. 2, 2, q. 72, a. 2); daher liegt läßliche Sünde vor, wenn jede Absicht schwer zu beleidigen, fehlte; dies trifft namentlich bei der Verspottung zu, die allerdings an sich eigentlich schwerer sündhaft ist als die Beschimpfung oder Schmähung, weil der andere zum Gespötte gemacht und dadurch in besonderer Weise verächtlich behandelt wird, fehlt aber die böse Absicht und die voraussichtliche Wirkung der Herabsetzung, so kann es sich nur um läßliche Sünde handeln; unter Umständen, wenn jede ungeordnete Gesinnung fehlt und das Objekt unerheblich ist, kann solcher Spott zur Eutrapelia gehören (Nr. 217. S. th. 2, 2, q. 75, a. 2). Zuweilen wird die Beschimpfung desgleichen milder zu beurteilen sein, wenn sie in rasch aufwallendem Zorn oder mehr oder weniger unbedacht erfolgt, regelmäßig wird hier läßliche Sünde festzustellen sein ex imperfectione actus. Beschimpfungen unter gewöhnlichen, rohen Leuten sind ebenfalls meist nicht als schwer sündhaft anzusehen, weil die gegenseitige Herabsetzung bei Verständigen nicht Ernst genommen wird. Richtete sich die Beschimpfung gegen die Eltern, so würde wegen gleichzeitiger Verletzung der Pietät ein artveränderter Umstand hinzukommen. Nicht anzuwenden sind die aufgestellten Regeln auf pflichtgemäße Zurechtweisung und begründete Vorwürfe seitens der Eltern und Vorgesetzten, selbstverständlich ist dabei das richtige Maß einzuhalten, auch hier ist die Intention von besonderer Bedeutung (S. th. 2, 2, q. 72, a. 2 und ad 2); keineswegs aber wären solche Vorwürfe von Schuld frei, wenn etwa durch Unvorsichtigkeit der Betreffende dabei um die Ehre gebracht oder in seiner Ehre geschädigt würde.

Trotz der in der Gesinnung stets festzuhaltenden Bereitheit, Schmähungen geduldig zu ertragen, kann es zuweilen notwendig oder nützlich sein, Be-

schimpfungen zurückzuweisen, falls Schweigen als Unvermögen oder Dummheit ausgelegt würde oder wenn die Rücksicht auf das Gemeinwohl oder den Stand es erheischte (S. th. 2, 2, q. 72, a. 3).

2. Die Ehrabschneidung und Verleumdung. Beide erscheinen als geheime ungerechte Schädigung des Nächsten an seinem guten Ruf; während bei der Beschimpfung der andere physisch oder moralisch zugegen ist, erfolgen Ehrabschneidung (detractio) und Verleumdung (calumnia), ohne daß er anwesend ist und darum weiß (S. th. 2, 2, q. 73, a. 1); doch können sich Ehrabschneidung und Verleumdung in gewissem Sinn mit der Beschimpfung verbinden, sofern man dem Betreffenden vor anderen unbekannte, wahre oder unwahre Fehler zur Last legt, freilich nehmen dann diese Fehler mehr den Charakter der Beschimpfung selbst an. Ehrabschneidung und Verleumdung unterscheiden sich, sofern bei dieser unwahre, bei jener wirkliche, aber nicht bekannt gewordene Fehler ausgesagt werden. Die beiden Sünden unterscheiden sich jedoch nicht der Art nach, denn die Verletzung der Wahrheit ist an sich nicht schwere Sünde, die Verleumdung ist also unter sonst gleichen Umständen nur graduell schwerere Sünde als die Ehrabschneidung. Objekt beider ist die Verletzung des guten Rufes, hinsichtlich dessen ebenfalls keine verschiedenen Arten zu unterscheiden sind. Die Ehrverletzung im Sinne der Verleumdung und der Ehrabschneidung kann eine formelle oder nur materielle sein. Wird die Schädigung bewußt intendiert, so spricht man von formeller Ehrverletzung, richtet sich jedoch die Absicht auf anderes, etwa den Zweck der Unterhaltung, so liegt materielle Ehrverletzung vor. Die Verfehlungen können wieder direkte oder indirekte sein, sie sind aufgezählt in dem Distichon: Imponens, augens, manifestans, in mala vertens. Qui negat aut minuit, reticet laudatque remisse.

Was die Beurteilung angeht, so bilden Verleumdung und Ehrabschneidung gleicherweise einen Verstoß gegen Gerechtigkeit und Nächstenliebe; einen Verstoß gegen die Gerechtigkeit, weil der andere einen strikten Anspruch darauf hat, daß seine Ehre nicht ohne Not angetastet werde; gegen die Nächstenliebe, dies erhellt ohne weiteres aus den Folgen, die sich daraus zu ergeben pflegen, wie Streit, Feindschaft, Haß. Die Verleumdung bildet überdies einen Gegensatz zur Wahrhaftigkeit. Beide sind deshalb, als Verstoß gegen Gerechtigkeit und Liebe, an sich schwer sündhaft, ein Satz, der durch Schrift (Spr. 22, 1. I Kor. 6, 10. Jak. 4, 1) und kirchliche Lehre bestätigt wird.[65] Näherhin sind die intendierte Schädigung und die Umstände zu berücksichtigen. Bei den Sünden wider die Nächstenliebe kommt vor allem die Schädigung des andern in Betracht (S. th. 2, 2, q. 73, a. 3), bei

[65] Denz. n. 1193 f.

den Wortsünden die Intention (S. th. 2, 2, q. 72, a. 2). Der Intention nach sind Verleumdung und Ehrabschneidung an sich auf Diffamierung des andern gerichtet, den andern aber um den guten Ruf zu bringen, ist ein sehr großes Übel (S. th. 2, 2, q. 73, a. 2. Sir. 41, 15); daher erscheint die Diffamierung, verglichen mit dem Diebstahl, als schwerere Sünde, weil unter den äußeren Gütern die Ehre an erster Stelle steht. Außer der in Verleumdung und Ehrabschneidung liegenden Schädigung durch Diffamierung kommen die Umstände in Betracht, so Ansehen und Stellung der Beteiligten, der Charakter der Zuhörer; vor solchen, die gleicher Fehler sich bewußt sind, kann die Aufdeckung eines Fehlers ohne Schädigung sein, anders bei solchen, die ihn nicht kennen und die ihn verabscheuen. Die Frage, ob Mitteilung eines Fehlers an den Vorgesetzten oder einen durchaus verschwiegenen Freund schwer sündhaft sei, ist mit dem heiligen Thomas dahin zu beantworten, daß dies dann schwere Sünde ist, selbstverständlich Wichtiges vorausgesetzt, wenn es mit böswilliger Gesinnung geschieht; falls man einen guten Grund hat, ist es nicht Sünde; geschieht es aus Leichtsinn, so ist es läßliche Sünde, wenn anders dem Nächsten daraus nicht durch Indiskretion Diffamierung erwächst (Quaest. quodlib. 10, a. 13 ad 3. S. th. 2, 2, q. 73, a. 1),[66] doch könnte die Mitteilung gerade an diese Person dem Betreffenden besonders lästig sein. Diffamierung vor einer größeren oder geringeren Anzahl bewirkt keinen Artunterschied, weil nur ein Recht verletzt wird, die Diffamierung vor einer größeren Zahl von Anwesenden gilt aber als erheblich erschwerender Umstand. Die Verschiedenheit des ausgesagten Fehlers bewirkt an sich nur einen materiellen Unterschied. Von Bedeutung sind sodann noch die Motive, die bei der Verleumdung stets als unehrenhaft erscheinen, sowie die Folgen.

Schwer sündhaft wäre es, eben mit Rücksicht auf die voraussichtlichen Folgen, einer hochgestellten Person leichte Fehler nachzusagen, obwohl man erheblichen Schaden voraussieht. Sehr schwere Sünde wäre es, ein Kloster oder einen Orden herabzusetzen, indem man ihnen schlechte Disziplin oder Schlimmeres nachsagt, ohne daß dies notorisch wäre. Dasselbe träfe auch zu, wenn einer, unter Verschweigung des Namens dessen, der gefehlt, ein Kloster nennen würde, wo die und die schwere Sünde vorgekommen sei. Einen wesentlichen Umstand würde es ausmachen, wenn die Diffamierung durch eine Schmähschrift erfolgt wäre. Kleinere Verstöße gegen den guten Ruf einer Person können zu schwerer Sünde führen, wenn man sich der schweren Gesamtschädigung bewußt wird und dennoch von der Herabsetzung nicht abläßt.

[66] Der Einwand, das freventliche Urteil sei doch auch schwer sündhaft, ist nicht begründet, denn hier handelt es sich um ungerechte falsche Beurteilung.

Leicht sündhaft ist in der Regel, abgesehen nämlich von schwerer Kränkung oder von etwaigem schweren Schaden, den man voraussieht, die Aufdeckung von natürlichen Fehlern des Geistes, des Körpers oder der Geburt, denn Verständige sehen darin nichts Diffamierendes. Ähnliches gilt, wenn man aussagt, der andere sei zum Zorn oder Stolz geneigt, weil die Zuhörer dies gewöhnlich von natürlicher Geneigtheit verstehen und so keine erhebliche Verletzung des guten Rufes die Folge zu sein pflegt, anders ist unter anderen Voraussetzungen zu urteilen. Als läßlich sündhaft ist es auch anzusehen, wenn die erzählten schweren Fehler, etwa weil es sich um einen Lebemann handelt, den Ruf wenig berühren, oder wenn man den einer schweren Verfehlung, etwa des Ehebruchs Schuldigen, durch Mitteilung einer damit zusammenhängenden Verfehlung gleicher Art, gerichtet also gegen dieselbe Tugend, diffamiert, denn dadurch wird die spezielle Diffamierung nicht wesentlich gesteigert, anders, wenn eine davon verschiedene Verfehlung und Tugend in Betracht kommt, denn der Nächste hat einen Anspruch darauf, daß sein Ruf in dieser andern Beziehung nicht ohne Not angetastet werde. Läßliche Sünde liegt im allgemeinen vor, wenn der Akt unvollendet bleibt, wenn man etwa unvorsichtig geredet und die Folgen nicht bedacht hat, wenn Schaden und Folgen gering sind.

Erlaubt ist es, natürliche oder sittliche Fehler eines andern aufzudecken mit Rücksicht auf gerechte Gründe. Es ist erlaubt, dem Vorgesetzten Mitteilung von den Fehlern eines Untergebenen zu machen, damit er gebessert werde (Nr. 358), so darf man den Eltern Mitteilung von Fehlern ihrer Kinder machen, doch müßte davon Abstand genommen werden, falls der hieraus entstehende Schaden größer sein würde, als der, dem man begegnen will. Erlaubt ist die Aufdeckung von Fehlern, um sich beraten zu lassen oder Trost zu finden, doch darf dem andern nicht mehr als nötig geschadet werden. Ebenso ist es nicht Sünde, Fehler aufzudecken, wenn es gilt, Schädigung Dritter zu verhüten, unter Umständen könnte es sogar Pflicht sein, etwa den Vorgesetzten auf Fehler des um ein Amt sich Bewerbenden oder dafür in Betracht Kommenden aufmerksam zu machen, oder einer Herrschaft Fehler eines anzustellenden Dienstboten mit Rücksicht auf die sonst gefährdeten Kinder der Familie mitzuteilen, und ähnlich in anderen Fällen; gäbe es freilich ein anderes, geeigneteres Mittel, so müßte dieses gewählt werden, auch muß der für Dritte befürchtete Schaden mindestens so groß sein wie der dem andern durch Diffamierung erwachsende Schaden. Nicht minder ist es erlaubt, zur Vermeidung großen eigenen Schadens, an der Ehre oder auch an den materiellen Gütern, schwere Verfehlungen eines andern aufzudecken; der andere hat auf seinen guten Ruf kein derart striktes Recht, daß man

unter eigener schweren Schädigung die Wahrheit verschweigen müßte, desgleichen verpflichtet die Liebe in solchem Falle nicht unter schwerem eigenen Schaden, muß man doch den großen Schaden des anderen, selbst größeren, als der eigene ist, nicht mit eigenem schweren Nachteil verhindern. In bedeutender Not dürfte man eine solche Kenntnis von fremden Fehlern selbst dann verwerten, wenn man auf unrechte Weise, etwa durch widerrechtliches Öffnen und Lesen eines Briefes, zu dieser Kenntnis gelangt wäre; man dürfte im angeführten Fall trotzdem Gebrauch machen, wenn die Aufdeckung des Fehlers notwendig wäre mit Rücksicht auf das öffentliche Wohl, ferner wenn der andere verpflichtet wäre, zur Verhütung des dem Nächsten drohenden Schadens das Geheimnis aufzudecken, endlich, wenn der andere sich Ungerechtigkeit gegen den, der das Geheimnis kennt, zuschulden kommen läßt. Erlaubt ist es weiterhin, von Fehlern anderer zu reden bei notorietas iuris vel facti, wenn es sich also zum Beispiel um ein gerichtlich festgestelltes und bestraftes Vergehen handelt; der Gerechtigkeit widerstreitet solche Mitteilung nicht, selbst wenn die Nachricht vielleicht sich in der betreffenden Gegend nicht verbreitet hätte, weil es im Interesse des öffentlichen Wohles liegt, daß die Strafen bekannt werden, auch der Liebe widerstreitet die Mitteilung nur bei liebloser Absicht oder im Fall der erfolgten Besserung des andern. Ist nur die Tatsache notorisch, so kann es im Interesse derer liegen, die noch keine Kunde erhalten, daß sie davon wissen, um nicht geschädigt zu werden. Vergessene Übeltat oder Bestrafung ohne genügenden Grund wieder in Erinnerung zu bringen, ist jedenfalls gegen die Liebe, außer das Gemeinwohl würde es gebieten. Erzählte man von einem öffentlichen Fehltritt, so würde, falls Besserung erfolgte, die Gerechtigkeit verpflichten, auch diesen Umstand zu erwähnen.

Pflicht kann die Mitteilung werden, abgesehen von den bereits angedeuteten Fällen, besonders, was vielleicht nur zu oft übersehen wird, im Interesse des zu schützenden Gemeinwohles, sowie zur Rettung eines Unschuldigen, in solchen Fällen dürfte auch dann von der Anzeige oder Mitteilung nicht Abstand genommen werden, wenn man auf unrechtem Wege zur Kenntnis des Fehlers gelangt wäre (vgl. Nr. 368f.).

Die materielle Diffamierung aus Geschwätzigkeit ist dann schwere Sünde, wenn sie eine bewußte schwere Schädigung des Nächsten in sich schließt, denn die Schädigung wird so indirekt verschuldet und gewollt. Folgt keine schwere Schädigung, weil man auf seiten der Zuhörenden den Worten voraussichtlich keine größere Bedeutung beilegt, so ist die Verfehlung läßlich sündhaft. Ähnlich ist zu urteilen, wenn man nur objektiv berichtet und selbst Zweifel äußert; anders, wenn die Zuhörenden infolge der Art und Weise

des Berichtes oder dank ihrer Leichtfertigkeit voraussichtlich das Berichtete glauben und weiter verbreiten und so den Betreffenden an seinem guten Ruf schädigen werden. Deshalb wäre es auch Todsünde, wenn man von einem schweren Fehltritt eines andern erzählte und hinzufügte, man habe davon durch eine glaubwürdige Person Kenntnis erhalten. Was die zuletzt berührte Frage angeht, ob es schwere Sünde sei, über geheime Fehler des andern Gehörtes weiter zu erzählen, so lassen sich folgende Regeln aufstellen: bietet man, wie in dem zuletzt erwähnten Fall, genügenden Grund, wodurch die Zuhörer bestimmt werden, die schwere Verfehlung des andern für wahr zu halten, so wäre dies Todsünde gegen die Gerechtigkeit; sind sie von dem Fehltritt lediglich infolge ihres Leichtsinns oder ihrer Böswilligkeit überzeugt, so ist der Bericht des Erzählenden nur Anlaß der fremden Schädigung, aber der Erzählende sündigt schwer gegen die Liebe, die gebietet, den schweren Schaden des andern zu verhüten; nehmen die Zuhörer, wie in den beiden zuerst erwähnten Fällen vorausgesetzt ist, wahrscheinlich das Gerede nicht ernst, so ist nur läßliche Sünde vorhanden, anders jedoch, trotz geäußerten Zweifels, wenn es sich um ein schlimmes Verbrechen, etwa Sodomie, handelte, wobei die Vermutung allein schon infamierte.

Was die Teilnehmenden oder Mitwirkenden bei der Diffamierung betrifft, so sündigt jedenfalls der dazu Verleitende schwer gegen die Gerechtigkeit. Wer sich lediglich beteiligt, sofern er sich an der als bedeutend vorausgesetzten Diffamierung freut, sündigt schwer gegen die Nächstenliebe (S. th. 2, 2, q. 73, a. 4), wenn anders nicht etwa Neugierde, sondern Abneigung und Gehässigkeit sein Motiv bildet. Besonders würde sich der Obere des Diffamierenden oder des Diffamierten beim Anhören solcher Äußerungen schwer versündigen, wenn er nicht, obwohl er leicht könnte, eingriffe. Eine Pflicht der Gerechtigkeit bestünde jedoch nur etwa für den Pfarrer des Diffamierenden, weil jener auf Grund der Gerechtigkeit verpflichtet ist, die seiner Obhut Unterstellten zurechtzuweisen; im übrigen kann es sich nur um eine strenge Pflicht der Liebe und Pietät handeln, denn der geistliche Obere des Diffamierten hat keine rechtliche Pflicht, für die zeitlichen Güter der Unterstellten zu sorgen, der Obere des Diffamierenden hat nicht die rechtliche Pflicht, über das Interesse eines ihm nicht Unterstellten zu wachen. Eine private Person sündigt nur läßlich, wenn sie aus Ehrfurcht, Furcht oder Nachlässigkeit der Diffamierung nicht wehrt, selbst wenn es unschwer geschehen könnte, es müßte denn sein, daß außer der Diffamierung noch ein anderer bedeutender Schaden infolge davon vorauszusehen wäre. Man kann hier an die bereits festgestellte Lehre erinnern (S. th. 2, 2, q. 33, a. 2 ad 3), wonach es läßliche Sünde, nicht Todsünde ist, wenn man die brüderliche Zu-

rechtweisung in wichtiger Beziehung aus Furcht unterläßt, vorausgesetzt, daß der Erfolg einer Zurechtweisung nicht moralisch gewiß ist (Nr. 358); nun besteht aber dem Diffamierenden gegenüber nicht selten wenig Aussicht für den Privaten, wirksam eingreifen zu können, meist wird der Diffamierende, zurechtgewiesen, eher geneigt sein, noch schärfere Worte zu gebrauchen, er wird sich wegen der vor anderen geschehenen Zurechtweisung schwer verletzt fühlen, kurz, die üblen Folgen werden häufig größer sein als der zu erwartende Nutzen, so daß der angegebene Grundsatz gut begründet erscheint. Im übrigen ist positives Eingreifen nicht immer nötig, es genügen öfters Zeichen des Mißfallens; „der Nordwind hemmt den Regen, und ein verdrießliches Gesicht die Zunge des Verleumders" (Spr. 25, 23).

3. Die Ohrenbläserei (susurratio) besteht darin, daß Ehrabschneidung und Verleumdung benützt werden, um die Freundschaft zwischen andern zu zerstören. Die Sünde der Ohrenbläserei steht also der Verleumdung und Ehrabschneidung, und besonders dieser, sehr nahe. Leicht verbinden sich damit noch andere Fehler wie Verstellung, List und Schmeichelei, all dies zu dem Zwecke, sich in das Vertrauen einzuschleichen und die Freunde zu entzweien. Die Sünde der Ohrenbläserei ist um so verwerflicher, weil gewöhnlich zu den erwähnten Fehlern und Schädigungen noch weiterer voraussichtlicher Schaden kommt und weil die Folgen etwa für entzweite Eheleute unabsehbar sein können. Wegen ihres Schadens durch Zerstörung der Freundschaft ist die Ohrenbläserei ohne weiteres auch schwerere Sünde als Ehrabschneidung und Verleumdung, denn Ehre und guter Name sollen dazu dienen, daß die Menschen in Freundschaft verbunden das Gute erstreben: fama dispositio ad amicitiam, der gute Ruf läßt den Menschen als geeignet zur Freundschaft erscheinen (S. th. 2, 2, q. 74, a. 2 und ad 2). In schärfster Weise verurteilt deswegen die Heilige Schrift die Sünde der Ohrenbläserei (Sir. 5, 16 f. 21, 31. 28, 15).

383. Wiedergutmachung. Aller vorauszusehende Schaden, der ideelle wie der materielle, ist bei schuldhafter Verletzung des fremden guten Rufes nach Kräften wiedergutzumachen (vgl. C. c. 2355), der materielle Schaden unter Umständen auch durch die Erben.

1. Die Beschimpfung, die öffentlich erfolgte, ist in derselben Weise wiedergutzumachen, so daß die dabei Gegenwärtigen leicht von der Abbitte erfahren; die Abbitte kann auch so geschehen, daß ein anderer für den Schuldigen und in seinem Namen zum Beispiel um Verzeihung bittet.

Bei geheimer Beschimpfung muß ebenfalls Genugtuung gewährt werden, denn auch sie fügt dem Beschimpften neben dem Unrecht Schaden zu, der fortbesteht, solange nicht die verletzte Ehre wiederhergestellt ist; der Belei-

diger hat daher den Beschimpften um Verzeihung zu bitten oder sonst den Schaden auszugleichen. Die Frage, wie der Schaden auszugleichen sei, ist dahin zu beantworten, daß die Genugtuung zu leisten ist, die je nach der Stellung der beleidigten Person erforderlich scheint, um die Achtung zu bekunden. Der Untergebene hat Abbitte zu leisten; ebenso der Gleichgestellte bei schwerer Beleidigung, deren Sühne in Form einer Abbitte vom Beleidigten verlangt wird, sonst genügt ein besonderer Ehrenerweis, ein Akt auszeichnender Höflichkeit, doch ist auch die bestehende Sitte in Betracht zu ziehen. Untergebenen gegenüber genügt ein Akt besonderer Freundlichkeit. War die Injurie seitens des Untergebenen außerordentlich schwer, so bedarf es einer besonderen Verdemütigung vor dem Oberen. Doch kann es öfters geschehen, was die Genugtuung bei Ehrenkränkung anlangt, daß der Beichtvater den Pönitenten in gutem Glauben lassen kann, wenn er nämlich voraussieht, eine Aufforderung, Genugtuung zu leisten, werde vergebens sein, weil die Beschämung den Pönitenten abhalten wird, den etwaigen Vorsatz auszuführen, ebenso kann der Beichtvater von der Forderung öffentlicher Abbitte absehen, wenn vermutlich der Beschimpfte Aufsehen vermeiden will, dafür kann er nahelegen, durch irgendwelche Handlungen besonderer Art die Gesinnungsänderung zu bekunden; dasselbe gilt, wenn Gefahr bestünde, daß Beleidiger und Beleidigter nur aufs neue in Konflikt geraten würden, oder wenn augenscheinlich der Beleidigte auf Abbitte verzichtet hat.

Die Pflicht der Genugtuung zessiert, wenn der Beschimpfte verzichtet, dies ist zu vermuten, wenn die Sache vergessen ist, ferner kommt die Pflicht der Abbitte und Genugtuung in Wegfall, wenn die Beschimpfung durch Selbsthilfe kompensiert oder durch richterliche Bestrafung geahndet wurde. Hat man sich selbst Genugtuung verschafft, so ist allerdings die eigene Ehre nicht wiederhergestellt, aber sofern der Beleidiger sich die Rache gefallen läßt, scheint er seine Schuld anzuerkennen und so die erforderliche Genugtuung zu leisten; hätte man das Maß der erfahrenen Beleidigung selbst wesentlich überschritten, so würde man nun seinerseits hiefür Genugtuung schulden. Ist der Beleidiger gerichtlich gestraft, so ist er im Gewissen nicht mehr verpflichtet, für die Injurie Genugtuung zu leisten, diese ist in der Strafe enthalten, dasselbe gilt, wenn der Richter eine Genugtuung auferlegt hat, die als genügend erachtet werden kann.

2. Ist der gute Ruf des andern ungerecht geschädigt worden, so hat man, wie bereits betont wurde, auf Grund der kommutativen Gerechtigkeit die Pflicht, die Ehre des Nächsten wiederherzustellen. Die Verleumdung ist daher alsbald, und zwar die schwere Verleumdung sub gravi, zu widerrufen, wenn nötig eidlich, überdies ist der voraussichtliche Schaden materieller

Art auszugleichen. Der Widerruf muß sich auch auf die mittelbaren Zeugen, also jene, die durch die direkten Zeugen Kenntnis erhielten, erstrecken, außer der Verleumder hätte die direkten Zeugen für durchaus verschwiegen gehalten, also den weiteren Schaden nicht vorausgesehen; aber soweit er ihn voraussah, haftet er, wie der Brandstifter, der das Getreide seines Feindes angezündet, haftet, wenn, wie er voraussieht, das Feuer weiter um sich greift und auf ein anderes Getreidefeld überspringt; befreit wäre der Verleumder von dem Widerruf vor den indirekten Zeugen nur, wenn die direkten widerriefen. Der Widerruf hat, entsprechend der Art der Verfehlung, je nachdem öffentlich oder geheim zu geschehen. Wer guten Glaubens oder auf Grund wahrscheinlicher Meinung den andern tatsächlich verleumdet hat und nachher das Unrecht erkennt, ist nicht in derselben strengen Weise zur Restitution verpflichtet wie der formelle Verleumder; hat dieser zu restituieren, wenngleich er selbst denselben Schaden an seinem Rufe erlitte, so der andere nur, wenn es ohne erheblichen Nachteil für ihn geschehen kann. Ähnlich, wenn die Zuhörer irrtümlich das Erzählte auf einen anderen bezogen haben, hier ist jener, der den Irrtum veranlaßte, auf Grund der Liebe zur Restitution verpflichtet, nicht auf Grund der Gerechtigkeit, weil ja der Irrtum der Zuhörer den Schaden verschuldet, doch bestünde die angedeutete Pflicht für ihn nur, wenn er den bedeutenden Schaden des andern ohne eigene Schädigung verhüten könnte. Natürlich hat er, sobald er den Irrtum wahrnimmt, ex iustitia den guten Ruf des andern wiederherzustellen, ähnlich wie einer, der ohne Schuld das Haus des andern angezündet, auf Grund der Gerechtigkeit verpflichtet ist, das Feuer zu löschen, sonst haftet er für den Schaden. Der Grundsatz, wonach in entsprechender und genügender Weise der verletzte Ruf wiederherzustellen ist, gilt auch bei Schädigung fremder Ehre durch eine verleumderische Schmähschrift. Soweit ein Schaden in Betracht kommt, der nicht Vermögensschaden ist, etwa Wegfall der Aussicht auf gute Versorgung durch entsprechende Ehe und ähnliche Schädigungen, so hat hier Genugtuung nach dem Urteil verständiger Männer zu erfolgen. Selbstverständlich geht die Pflicht, den guten Ruf wiederherzustellen, nicht auf andere, Unbeteiligte, über, dagegen haften die Erben für den materiellen Schaden, weil sich die Haftung des Verleumders von seinem Vermögensbesitz nicht trennen läßt.

Entschuldigt wäre der Verleumder vom Widerruf, wenn dieser physisch oder moralisch unmöglich erscheint, wenn der Schaden des Diffamierenden bedeutend größer wäre, da in diesem Fall der Verletzte zu verzichten scheint, während sonst gilt: melior est condicio innocentis quam nocentis; ferner würde die Pflicht des Widerrufes in Wegfall kommen, wenn er gegenstands-

los geworden wäre, weil gerichtliche Entscheidung erfolgte oder die Verleumdung als solche öffentlich bekannt wurde oder die Sache in Vergessenheit geraten ist; desgleichen zessiert die Pflicht, wenn keinerlei üble Folgen sich ergeben hätten, endlich, wenn der Verletzte ausdrücklich oder stillschweigend Verzicht geleistet, vorausgesetzt natürlich, daß der Verzicht bei ihm steht, oder wenn Kompensierung erfolgt ist und keiner der beiden Genugtuung leisten will. Ist es zweifelhaft, ob die Sache schon in Vergessenheit gekommen sei, so kann man regelmäßig in mitius entscheiden, weil der Schaden des Verletzten zweifelhaft, der des Widerrufenden aber sicher wäre, es müßte denn sein, daß schon die Gefahr der Diffamierung des andern mehr zu beachten wäre als die sichere Diffamierung des Schuldigen. Ist die Wiederherstellung des guten Rufes unmöglich, so besteht nach der wahrscheinlicheren Meinung keine Verbindlichkeit, mit Geld zu kompensieren, denn die kommutative Gerechtigkeit erheischt eine äquivalente Leistung, Geld und Ehre aber lassen sich an Wert nicht vergleichen; doch wäre es entsprechend, selbstverständlich unter Berücksichtigung der Umstände, mit Geld zu kompensieren, falls Wiedergutmachung in anderer Weise nicht möglich wäre. Trifft dies zu und will der Schädiger gar nichts tun, so könnte der Geschädigte sich selbst Kompensierung verschaffen, denn die Leistungspflicht steht fest, nur die Art und Weise nicht. Nicht auf den Widerruf verzichten dürfte der Verletzte und schwer sündigen würde er durch Verzicht, wenn die Diffamierung auf andere übergreift, wenn sich daraus Ärgernis ergibt, wenn die Rücksicht auf das Gemeinwohl den Verzicht verbietet, nämlich wenn es sich etwa um eine Persönlichkeit handelt, die für den Staat von großer Bedeutung ist, oder wenn der gute Ruf, was regelmäßig zutrifft, die Voraussetzung segensreicher Wirksamkeit bildet. Die Kondonation wäre freilich gültig, abgesehen von dem an erster Stelle erwähnten Fall.

3. Auch die Ehrabschneidung ist, soweit nur immer möglich, wiedergutzumachen. Sie ist nach Möglichkeit, wie Thomas von Aquin feststellt, zu reparieren, jedoch ohne Lüge, indem man den andern entschuldigt und seine guten Eigenschaften betont, indem man sich fehlerhafter Aussage bezichtigt, indem man gesteht, daß man den andern ungerecht diffamiert hat (S. th., 2, 2, q. 62, a. 2 ad 2), ja im Notfall müßte man in solcher Weise den Schaden auszugleichen suchen, denn der gute Ruf des andern muß in jeder möglichen Weise repariert werden. Für die Ersatzpflicht im übrigen gelten die bereits angeführten Grundsätze. Dasselbe trifft zu, was die Frage des Zessierens der Pflicht der Wiedergutmachung angeht; daß diese Pflicht in Wegfall kommt, sobald der ausgesagte Fehler auf irgendwelche Weise bekannt geworden, ist einleuchtend.

C. Verhalten gegen die Leibesgüter des Nächsten.

§ 97. Verhalten gegen das leibliche Leben des Nächsten.

384. Allgemeine Regeln für das richtige Verhalten. Zum Teil kommen Forderungen in Betracht, deren Erfüllung der Nächste auf Grund der Gerechtigkeit erwarten kann, zum Teil Forderungen, die auf Grund der Liebe zu erfüllen sind. Auch hier ist davon auszugehen, daß alle Rechte des Menschen auf Pflichten gegen Gott zurückgehen, nun ist der Leib für den Menschen Organ der Seele, damit er seine von Gott gewollte Bestimmung zu erreichen imstande sei, daher hat der Nächste ein Recht darauf, daß man sich jeder willkürlichen Schädigung seines Leibes und Leibeslebens enthalte, sei sie direkt gewollt oder indirekt verschuldet. Hieher gehören Mord, Verstümmelung, Schädigung der Gesundheit, Mißhandlung, Verletzung der sittlichen Integrität (Nr. 391 ff.). Wie eben angedeutet wurde, können auch indirekt verschuldete Schädigungen sich als Verstoß gegen die Gerechtigkeit darstellen, dies ist der Fall bei Amtspflichten und vertragsmäßig übernommenen Obliegenheiten, hier bedeuten also Handlungen und Unterlassungen, die etwa eine Gesundheitsschädigung des andern voraussichtlich zur Folge haben, eine Verletzung der Gerechtigkeit. Man denke an die Pflichten des Arztes oder des Krankenwärters oder des Arbeitsherrn, dieser hat die strenge Pflicht, für die zum Schutz des Lebens seiner Arbeiter notwendigen Betriebseinrichtungen zu sorgen.

Darüber hinaus bestehen Pflichten auf Grund der Liebe, die jedem Menschen geschuldet wird, diese Verpflichtung zugunsten der Leibesgüter des andern kann noch verstärkt werden durch besondere Beziehungen wie die der Pietät seitens der Eltern den Kindern gegenüber oder umgekehrt. Namentlich tritt die berührte Pflicht hervor, wenn der Nächste in Not sich befindet (vgl. Nr. 293), soweit es sich um Unterstützung mit materiellen Mitteln handelt, kommt hier die später eingehender zu behandelnde Pflicht des Almosens in Betracht (Nr. 398 ff.).

385. Eingriffe erlaubter Art. Das Recht des Nächsten auf leibliches Leben und physische Integrität ist jedoch nicht, wie das Recht auf Achtung der sittlichen Integrität des Leibes, ein unbedingtes. Um höherer Zwecke willen ist daher ein Eingriff in diese Güter zulässig, unter Umständen geboten (C. gent. 3, 146). So kann nicht bezweifelt werden, daß dem Staat das Recht der Todesstrafe gegen gemeingefährliche Verbrecher zusteht (Nr. 503), daß der einzelne ein Recht der Notwehr gegenüber einem ungerechten Angreifer besitzt (Nr. 386 ff.), daß den Eltern ein im Geist der Mäßigung auszuübendes Züchtigungsrecht zukommt (BGB. § 1631).

Faßt man die positive Fürsorge ins Auge, so können auch in diesem Sinn Eingriffe der in Frage stehenden Art erlaubt sein, nämlich zur Rettung des Lebens und zur Wiederherstellung der Gesundheit des Nächsten. So hat der Arzt unter Umständen, formelle oder vermutete Zustimmung des Patienten vorausgesetzt, operative Eingriffe vorzunehmen (S. th. 2, 2, q. 65, a. 1), bei Kindern oder geistig Unmündigen wäre die Zustimmung der Eltern oder des Vormundes erforderlich. Ähnlich dürfen narkotische Mittel, falls keine Gefahr für Gesundheit oder Sittlichkeit zu befürchten ist, zur Linderung von großen Schmerzen in Anwendung gebracht werden (Nr. 170. 2. 226. 2).

§ 98. Das Recht der Notwehr.[1]

386. Begriff und Voraussetzungen.

Unter Notwehr versteht man die notgedrungene Selbsthilfe zur Abwehr eines gegenwärtigen ungerechten Angriffes von sich oder einem andern.

Notgedrungen muß die gewaltsame Abwehr sein. Vorauszusetzen ist also, daß die Gewalt das einzige und wirklich geeignete Mittel sei, das bedrohte Gut zu schützen. Um die Ehre gegen Verbalinjurien zu verteidigen, ist die Selbsthilfe im Sinne einer unter Umständen bis zur Tötung gehenden gewaltsamen Abwehr weder das einzige noch auch das geeignete Mittel, deshalb darf es niemals für erlaubt gelten, den Angreifer lediglich um der Ehre willen zu töten.[2] Nicht notgedrungen ist daher die Selbsthilfe des Ehemannes, occidens propria auctoritate uxorem in adulterio deprehensam.[3] Ebensowenig ist dies der Fall, wenn die Möglichkeit besteht, zu fliehen.[4] Doch ist einzuräumen, daß die Flucht etwa für einen Offizier oder Hochgestellten schimpflich wäre, jedoch sind auch solche, wenn nach den Umständen die Flucht für sie nicht schimpflich ist, verpflichtet, auf gewaltsame Abwehr zu verzichten, so Betrunkenen oder Wahnsinnigen gegenüber. Notgedrungen ist die Selbsthilfe und erlaubt ist es, vom Recht der Notwehr Gebrauch zu machen, wenn ein gegenwärtiger ungerechter Angriff auf Leib und Leben, Keuschheit, Freiheit, Eigentum erfolgt; im letzten Fall ist jedoch vorausgesetzt, daß es sich um einen im wirklichen Besitz befindlichen Gegenstand, nicht um ein ius ad rem oder um eine Sache handelt, die zu erhalten man Aussicht hat.[5] Ferner muß der Angriff widerrechtlich sein, mindestens materialiter, es ist also nicht erforderlich, daß der Angreifende bewußt ungerecht

[1] Alph., Mor. 3, 4, 380 ff.
[2] Denz. n. 1117. 1180.
[3] Denz. n. 1119.
[4] Denz. n. 1180.
[5] Denz. n. 1182 f.

vorgehe, man ist berechtigt, auch den tatsächlich ungerechten Angriff eines Betrunkenen oder Wahnsinnigen gewaltsam abzuwehren. Nicht zulässig dagegen ist gewaltsame Selbsthilfe gegenüber denen, die in berechtigter Ausübung einer Amtspflicht handeln; verworfen wurde deshalb der Satz, es sei erlaubt, einen falschen Ankläger, falsche Zeugen oder sogar den Richter zu töten, von dem sicher eine ungerechte Verurteilung droht, wenn der Unschuldige anders die Schädigung nicht zu vermeiden vermag.[5a] Überdies muß der Angriff ein gegenwärtiger oder unmittelbar drohender und noch nicht zum Abschluß gekommener sein; es ist also unstatthaft, den Dieb, der das gestohlene Gut bereits in Sicherheit gebracht, zu töten, denn der Dieb ist in diesem Falle nicht ungerechter Angreifer, sondern iniustus detentor, nur wenn die wertvolle Sache sonst für den Eigentümer verloren wäre, dürfte dieser vom Recht der Notwehr Gebrauch machen. Lediglich unter den angegebenen Bedingungen kann die Notwehr bis zur Tötung als erlaubt gelten, denn ohne diese Einschränkungen verstattet, würde das Recht der Notwehr eine große Gefahr für die Ordnung und Sicherheit des Staates bilden.

387. Begründung des Rechtes der Notwehr. Die Begründung des Rechtes der Notwehr beruht auf dem Naturrecht. Ein und derselbe Akt kann zwei Wirkungen haben, wovon die eine intendiert, die andere gegen die Absicht zugelassen wird (Nr. 46, 3, e), nur nach dem, was intendiert wird, richtet sich die Moralität und ihre Art; so kann die Verteidigung der eigenen Person zwei Wirkungen haben, die Rettung des eigenen Lebens und den Tod des Angreifers. Natürlich ist die Verteidigung des Lebens erlaubt, entsprechend dem von Gott stammenden Trieb der Selbsterhaltung; keineswegs hat man diese Verteidigung mit Rücksicht auf die Nächstenliebe zu unterlassen, denn die Selbstliebe geht der Nächstenliebe vor (Nr. 293); allerdings dürfte man unter Umständen aus höheren Motiven das eigene Leben zum Opfer bringen (S. th. 2, 2, q. 64, a. 7). Nicht zu übersehen ist neben dem individualethischen der sozialethische Gesichtspunkt: „der Tod des verbrecherisch Angreifenden nützt dem Interesse des Gemeinwohles, auf daß die Frechheit der Verwegenen in Schranken gewiesen werde."[6] Mit der gegebenen naturrechtlichen Begründung hängt die Forderung zusammen, daß die Intention formell auf die notgedrungene Verteidigung gerichtet und beschränkt wird, keinesfalls darf sie bewußt und direkt auf die Tötung des Angreifers gerichtet sein. Doch ist für den zur Gegenwehr Gezwungenen kein Grund vorhanden, ängstliche Erwägungen und Reflexionen anzustellen, der Angreifer hat sich die Schädigung selbst zur Last zu legen, der sich Verteidigende hat

[5a] Denz. n. 1118.

[6] Alph., Homo apost. 8, 2, 13.

oft keine Zeit, den Sachverhalt sich ruhig zu überlegen. Der naturrechtlichen Begründung entsprechend gestatten in der Tat die positiven Gesetze die Notwehr. Vim vi repellere omnes leges et omnia iura permittunt.[7]

388. Begrenzung des Rechtes der Notwehr. Die erlaubte Notwehr findet in der Notwendigkeit wie ihre Begründung, so ihre Begrenzung, sie ist nur erlaubt, soweit der Zweck der Verteidigung sie erfordert; unerlaubt wird sie demgemäß, wenn sie nicht mehr im Verhältnis zum Zwecke steht (S. th. 2, 2, q. 64, a. 7) und so das Maß des schuldlosen Selbstschutzes nicht einhält, das moderamen inculpatae tutelae, so nach der bekannten Formulierung des römischen Rechtes; so auch Innozenz III.: vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae (C. c. 2205, § 4). Es ist demgemäß erlaubt, wenngleich nicht Pflicht, zum erforderlichen Selbstschutz selbst das Leben des ungerechten Angreifers nicht zu schonen, mag es sich nun, wie bereits hervorgehoben wurde, um Leben, Keuschheit oder auch um ein materielles Gut handeln, dessen Einbuße nach Stand und Vermögen eine beträchtliche Schädigung bedeutete (Ex. 22, 2); Tötung des Diebes wäre verwerflich, selbst wenn der Dieb, auf frischer Tat ertappt, einen Gegenstand ohne bedeutenden Wert dem Eigentümer entrisse und insofern Gewalt anwendete, doch kann Bedrohung des Eigentums leicht zur Bedrohung der Person werden. Dagegen dürfte man ohne weiteres vom Recht der Notwehr Gebrauch machen, wenn der Dieb einen wertvollen Gegenstand mit sich fortnimmt und trotz Warnung ihn nicht zurückläßt, man dürfte also auf den fliehenden Dieb schießen, wenn man nur so zu seinem Eigentum zu kommen hoffen darf. Diese Entscheidung erscheint als durchaus einwandfrei, zumal wenn man den sozialethischen Gesichtspunkt der Begründung der Notwehr in Betracht zieht.

Läßt sich der ungerechte Angriff durch ein geringeres Übel abwehren, so ist es verwerflich, das größere zuzufügen. Bei bedeutender Überschreitung der Notwehr liegt objektiv schwere Sünde vor, subjektiv jedoch nur, wenn die Verletzung des rechten Maßes mit Wissen und Willen erfolgt ist; hier handelt es sich um gefahrvolle Augenblicke, wobei naturgemäß die subjektive Vorstellung und Überzeugung entscheidend bleiben muß.

Die Frage, ob man dem sicher drohenden Angriff eines, wie man weiß, zum Mord Entschlossenen zuvorkommen darf, also etwa die Ehefrau dem Angriff des Gatten, der ihren Mord plant, ist theoretisch zu bejahen, aber praktisch wegen der leicht möglichen Einbildungen wohl fast ausnahmslos zu verneinen, selbstverständlich müßte vorausgesetzt werden, daß keinerlei andere Möglichkeit, dem Tode zu entrinnen, vorhanden wäre. In Zweifels-

[7] c. 3 X. 5, 39. C. c. 2205, § 4.

fällen darf man alle Vorsichtsmaßregeln anwenden, aber nicht ohne weiteres Notwehr geltend machen, nötigenfalls ist der Verdächtige zu warnen, läßt er von seinem Tun nicht ab, so kann man ihn als ungerechten Angreifer behandeln. Als solcher darf jedenfalls der nächtliche Dieb angesehen und behandelt werden, wenn es nicht unschwer möglich ist, durch Herbeirufen der Nachbarschaft den Dieb zu vertreiben.

389. Schutz fremder Rechtsgüter. Die Nächstenliebe kann unter Umständen nahelegen und verpflichten, die Rechtsgüter des andern gegen augenblicklichen ungerechten Angriff zu verteidigen; jedoch ist eine förmliche Pflicht mit Rücksicht auf die damit gewöhnlich verbundene Gefahr oder den daraus sich ergebenden Schaden durch Anfeindung und in anderer Weise wohl selten vorhanden, sofern der Nächste als Nächster in Betracht kommt. Dagegen ist solche Pflicht denkbar auf Grund besonderer Beziehungen, auf Grund vor allem der Pietät, sodann im Hinblick auf das Gemeinwohl, also auf Grund der legalen Gerechtigkeit, ferner im Hinblick auf ein übernommenes Amt oder einen Vertrag, demgemäß auf Grund der kommutativen Gerechtigkeit. Stets ist jedoch vorausgesetzt, daß begründete Aussicht auf Erfolg bestehe. Im Falle strenger Rechtspflicht, wie etwa bei pflichtmäßigem Schutz von Bürgern durch Polizeibeamte, analog bei unumgänglicher Spendung der Taufe oder Buße durch den Pfarrer, bildete auch eigene Gefährdung keine Entschuldigung.

Würde der ungerecht Angegriffene, zugunsten dessen man als Privatperson entschlossen ist einzugreifen, auf die Verteidigung seines Lebens verzichten, so dürfte man gleichwohl vom Recht der Notwehr im Interesse des andern Gebrauch machen, weil dieser wohl auf das Recht der Verteidigung, aber nicht auf das Recht, das ihm hinsichtlich des Lebens zusteht, verzichten kann. Ähnlich darf man bei Bedrohung anderer Rechtsgüter zugunsten des Nächsten für ihn eintreten, bei Bedrohung der Keuschheit, des Eigentums, angesichts schwerer Realinjurie. Verzichtet indessen die Person, deren Keuschheit ungerecht bedroht wird, auf Widerstand, so dürfte der Angreifer von dem Dritten nicht getötet werden, weil hier der Fall der Notwehr nicht gegeben ist, anders, wenn die angegriffene Person eine nahe Blutsverwandte des Dritten wäre und dieser nur so die Schmach von sich abwenden könnte, aber dies gilt nur vor der Tat, nicht hernach, doch gilt es selbst dann, wenn die Person zugestimmt hätte. Was die Verteidigung der materiellen Güter des andern angeht, so besteht auch hier, grundsätzlich gesprochen, eine Pflicht der Verteidigung zugunsten des andern, wenn diese unschwer erfolgen kann, nicht aber unter großem Nachteil. Um dem andern ein Gut mit hohem Wert zu retten, dürfte man nötigenfalls den Dieb töten; der Einwand, das

Leben des einen stehe höher als das materielle Gut des andern, ist nicht entscheidend, denn man muß das Leben des einen den materiellen Gütern des andern nur vorziehen, wenn jener in unfreiwilliger Not sich befindet, nicht aber, wenn er durch eigene Schuld freiwillig sich in solche Lage gebracht hat.

390. Einwendungen.

1. Wenn eine unverständige, die christliche Tradition nicht berücksichtigende moderne Exegese unter Hinweis auf Matth. 5, 38 ff. (vgl. Röm. 12, 19) das Recht der Notwehr als der Ethik Jesu eigentlich widerstreitend ansieht, so hat solcher Einwand nichts zu bedeuten, denn er beruht auf falscher Auslegung der Bergpredigt. Die Bergpredigt bietet in ihren Weisungen, zu verzeihen und nicht zu widerstehen, Gesinnungsethik, im praktischen Leben hat man zwar die vom Herrn geforderten Gesinnungen stets im Herzen zu bewahren, aber im übrigen zu handeln, wie es die Umstände erfordern (Nr. 19). So hat in der Tat der Herr selbst vor Gericht Frechheit und Ungerechtigkeit scharf zurück- und zurechtgewiesen (Joh. 18, 23), und der Apostel, der doch wohl die Lehre des Meisters richtig erfaßte (Röm. 12, 19), hat ebenso gehandelt (Apg. 16, 37. 23, 3).

2. Die Rücksicht auf das eigene Heil erfordert nicht, daß man auf die Verteidigung verzichte und die Tötung des andern in Notwehr unterlasse, denn man hat für das eigene Leben eher zu sorgen als für das des andern. Ebensowenig kann verlangt werden, daß man den höheren Gütern des andern den Vorzug gebe, also sein Seelenheil oder sein Leben höherstelle als das eigene Leben oder Gut, denn jener Grundsatz gilt nur in äußerster Not, wenn anders diese eine unverschuldete ist, nun aber hat der Angreifende sich selbst freiwillig und aus eigener Schuld in die Notlage versetzt, er hat sich also die üblen Folgen alle selbst zuzuschreiben. Der Einwand, man dürfe in erlaubter Weise nur das intendieren, was man erlaubterweise verursache und bewirke, erledigt sich, wenn man bedenkt, daß die üble Folge nicht direkt gewollt, sondern nur entsprechend dem Kompensationsprinzip zugelassen wird.

§ 99. Sünden gegen das Leibesleben des Nächsten.

391. Übersicht. Da der Mensch ein striktes Recht auf Leben, Gesundheit und Unversehrtheit der Glieder besitzt, weil für ihn der Leib Organ der Seele und Mittel zur Erreichung seiner Bestimmung ist, so verwehrt die kommutative Gerechtigkeit jeden nicht durch Notwendigkeit und höhere Interessen erforderten Eingriff in Leben und leibliche Güter des Nächsten. Außer der Überschreitung des Rechtes der Notwehr gehören hieher die

direkte und die indirekte Tötung, die Verstümmelung, die Vergehen gegen das keimende Leben, überdies das Duell.

392. Der Mord. Unter Mord (Nr. 173, 1) versteht man die überlegte, vorsätzliche, direkt beabsichtigte ungerechte Tötung eines Menschen, gleichviel in welchem Stadium der Entwicklung das menschliche Leben sich befinden mag (Nr. 394). Formelle Mitwirkung zum Selbstmord (Nr. 222) hat ebenfalls als Mord zu gelten. Treffen die aufgeführten Begriffsmomente zu, so bleibt die Tat Mord, auch wenn sie infolge von Eifersucht oder Rache in stärkster Gemütserregung geschieht; anders ist zu urteilen, wenn die Gemütserregung etwa durch größte Notlage hervorgerufen wäre, hier darf die Handlung als nicht im voraus beabsichtigt gelten (vgl. Nr. 45, 5, a).

Die Sünden wider den Nächsten sind nach der Schädigung zu beurteilen. Sieht man von der Schädigung des Seelenheiles ab, das nur occasionaliter, durch Überredung, nicht gewaltsam entzogen werden kann, so ist unter den Sünden gegen den Nächsten der Mord die schwerste (S. th. 2, 2, q. 73, a. 3). Zur ungerechten Schädigung an Leib und Leben kommt der Schaden der Seele. Aber nicht nur himmelschreiende Sünde wider die Gerechtigkeit ist der Mord, sondern zugleich widernatürliche Verletzung der Nächstenliebe (horribile, S. th. 1, 2, q. 100, a. 5 ad 5. 2, 2, q. 122, a. 6 ad 4). Der Mord bedeutet weiterhin eine Ungerechtigkeit und einen Frevel gegen die Gemeinschaft, dies, weil nur die Obrigkeit das Schwert zur Bestrafung der Übeltäter empfangen hat (Röm. 13, 4) und nur sie unter Umständen eine Ermächtigung geben könnte; desgleichen ist der Mord eine Ungerechtigkeit gegen die Familie. Vor allem aber stellt das Verbrechen des Mordes einen schweren Eingriff in Gottes Rechte dar, dessen Eigentum und Ebenbild zerstört wird (S. th. 3, q. 47, a. 6 ad 3. Cat. Rom. 3, 6, 14 f. Nr. 222).

Im Alten Testament wird der Mord als himmelschreiende Sünde charakterisiert (Gen. 4, 10. 9, 5 f.) und als todeswürdiges Verbrechen geahndet (Ex. 21, 12). Jesus selbst verbietet strenge Zorn und Abneigung, weil sie zu ärgeren Sünden wider den Nächsten führen können (Matth. 5, 21 f.). Kirchliche und weltliche Gesetze brandmarken den Mord als entsetzliches Verbrechen.

Die Art der Sünde des Mordes wird durch das angewandte Mittel oder die Weise der Tötung nicht verändert. Dagegen bewirkt die Grausamkeit der Ausführung, etwa beim Lustmord, einen Artunterschied, desgleichen der verschiedene Zweck, wie bei Raubmord, Lustmord. Dasselbe ist der Fall, wenn zugleich besondere Pflichten wie die der Pietät oder Religiosität verletzt werden: Eltern-, Königs-, Priestermord. Die verschiedenen Verletzungen der Pietät durch den Mord bewirken eine Steigerung der Schuld, aber nicht neue Artunterschiede. Die Zustimmung des Getöteten würde zwar zur

Folge haben, daß die Tat nicht wider die Gerechtigkeit verstößt, im übrigen aber wird der Charakter des Mordes nicht verändert.[8]

Von der vorsätzlichen direkten ist die indirekte Tötung zu unterscheiden. Sie kann in der Form auftreten, daß sie als nicht im voraus beabsichtigte Folge einer Handlung erscheint, durch die unmittelbar und naturgemäß die Tötung verursacht wird, sie kann sich auch als Folge einer schuldhaften Unachtsamkeit darstellen (Nr. 49, 2), als Tötung infolge schuldhafter Fahrlässigkeit. Die zuerst erwähnte Tötung zum Beispiel im Affekt des Zornes wird auch Totschlag genannt, im Unterschied von Mord und fahrlässiger Tötung. Beide, Totschlag und fahrlässige Tötung, sind analog zu beurteilen; werden sie mit voller Erkenntnis und Freiwilligkeit vollbracht, so stehen sie dem Mord gleich, so etwa die Tötung im Affekt des Zornes, der Streitsucht. Im übrigen entscheidet der Grad der Erkenntnis, je mehr unverschuldete Unwissenheit vorlag, je mehr durch augenblickliche Aufregung, verschuldet durch andere in unzulässiger Weise, die freie Entscheidung und klare Erkenntnis beeinträchtigt wurde, um so mehr wird die Schuld gemindert. Schwere Sünde setzt entsprechende Voraussicht oder grobe Nachlässigkeit voraus.

Keine Sünde ist vorhanden, wenn auf den betreffenden Fall das Kompensationsprinzip Anwendung findet (Nr. 46, 3, 3); wäre im Kriege die Beschießung eines befestigten Punktes notwendig, so müßte von der Maßnahme nicht deswegen Abstand genommen werden, weil praeter intentionem vielleicht friedliche Bürger verletzt werden.

393. Verstümmelung des Körpers und Schädigung der Gesundheit. Derartige Eingriffe in die Leibesgüter des andern sind sündhaft, sobald sie gegen dessen vernünftigen Willen geschehen, denn darf der einzelne nicht willkürlich über den eigenen Leib verfügen (Nr. 225), so noch weniger über Leib und Gesundheit des andern. Solche Eingriffe mit bedeutender Schädigung sind ungerecht und objektiv schwer sündhaft; bedeutend wäre die Schädigung, wenn etwa dadurch die berufliche Tätigkeit stark beeinträchtigt oder eine wichtige Funktion eines Gliedes gestört und durch verschuldete Entstellung dem andern das Fortkommen in hohem Grade erschwert würde. Die subjektive Schuld richtet sich nach dem Grad der Erkenntnis und Freiwilligkeit; schuldmindernd kommt berechtigter Affekt mit starker Minderung der Freiheit in Betracht (Nr. 45, 5, a). Körperliche Schädigung kann auch schuldhaft herbeigeführt werden durch heftige Erregung, durch Erschrecken, Erzürnen, Verkauf verfälschter Nahrungsmittel, durch schlechte Ernährung, harte Behandlung. Zu diesen Schädigungen gehört ferner die Anreizung zu

[8] Der Herzstich oder die Öffnung einer Ader vor der Beerdigung ist statthaft, wenn der Tod sicher festgestellt ist, andernfalls käme die Handlung der Intention nach dem Mord gleich.

übertriebenen Kraftleistungen und zu unsinnigen Wetten mit bedeutender Gefahr für Gesundheit und Körper. Überschreitung des Züchtigungsrechtes wäre schwer sündhaft bei bedeutender Schädigung, Mißhandlung der Kinder durch die Eltern oder umgekehrt ist zugleich Sünde gegen die Pietät.

Mithilfe zur Schädigung unter Zustimmung des Betreffenden bleibt sündhaft, falls dieser selbst nicht befugt ist, sie vorzunehmen, so die Verstümmelung zum Zweck der Erlangung einer Rente von einer Versicherungsanstalt.

Über die kirchlichen Strafen s. C. c. 985. 2354.

394. Sünden gegen die Leibesfrucht. Unter Tötung der Leibesfrucht versteht man die freiwillig durch eine Handlung oder Unterlassung verschuldete Vernichtung des menschlichen Embryo in der Zeit von der Empfängnis bis zur Geburt.[9]

Die Kirche bekämpfte von Anfang an alle derartigen Verbrechen und heidnischen Frevel und schützte so Leben, Menschenwürde und Menschenrechte. Bereits die Lehre der zwölf Apostel verbietet die Tötung der Leibesfrucht[10]; der Brief an Diognet stellt fest, daß die Christen das heidnische Laster in dieser Hinsicht nicht kennen.[11] Tertullian bemerkt, daß jeder Eingriff vom ersten Augenblick der Empfängnis an nach christlicher Auffassung verwehrt sei und die Leibesfrucht als heilig und unverletzlich zu gelten habe.[12]

1. Schwer sündhaft ist es, wenn Schwangere durch übermäßige Affekte, Überanstrengung, Unmäßigkeit eine Fehlgeburt (abortus), gemeint ist innerhalb der ersten 28 Wochen der Schwangerschaft, veranlassen. Ebenso versündigt sich schwer, wer durch Mißhandlung, Überbürdung, Erregung den Abortus verschuldet (Ex. 21, 22 f.). Fehlgeburten können auch durch Unenthaltsamkeit der Eltern herbeigeführt werden, zumal wenn sie sich ihr in der ersten Zeit nach der Empfängnis hingeben.

Nach den für das indirekt Gewollte geltenden Grundsätzen ist es jedoch erlaubt, zur Rettung der Mutter in lebensgefährlicher Krankheit ein Heilmittel oder ein Heilverfahren in Anwendung zu bringen, die per accidens nachteilig auf das Kind wirken können, direkt aber nur bestimmt sind, das Leben der Mutter zu retten, natürlich ist vorausgesetzt, daß kein anderes Mittel zur Verfügung steht.

2. Sünde schwerster Art ist sodann die direkte Abtreibung der Leibesfrucht, foetus immaturi eiectio.[13] Auf die Unterscheidung zwischen foetus

[9] Denz. n. 1185.

[10] Doctr. XII apost. 2.

[11] Ep. ad Diogn. 5.

[12] Apol. 9. Minucius Felix, Octav. 30.

[13] Immel, Das Problem der Abtreibung, 2. Aufl., 1927.

animatus und inanimatus darf nicht rekurriert werden[14]; übrigens ist wohl anzunehmen, daß die Beseelung im Augenblick der Empfängnis erfolgt, denn vom ersten Augenblick an ist Leben im Embryo, Prinzip des menschlichen Lebens aber ist die Seele, die forma corporis. Die direkte Abtreibung ist um so verwerflicher, weil das Kind der Taufgnade beraubt, die Mutter selbst bei „kunstgerechter" Methode gesundheitlich oft schwer geschädigt und gefährdet wird, wozu noch die Verletzung der Pietät kommen kann. Mit Recht verhängt die Kirche über jene, die den Abortus herbeiführen, unter Einschluß der schuldigen Mutter, strenge Strafe (C. c. 2350, § 1. Vgl. 985, 4); zu den Mitwirkenden, die der Exkommunikation verfallen, gehören alle, die den Eingriff wirksam beeinflussen oder unterstützen und ihn direkt intendieren, also nicht negativ Mitwirkende, die unter Verletzung einer Pflicht dazu schweigen oder nur in entfernter Weise Beihilfe leisten (vgl. C. c. 2229 ff.).

Nicht unzulässig ist in Notfällen die künstliche Frühgeburt zu einer Zeit, da das Kind lebensfähig ist (nach 28 Wochen), nämlich zur Lebensrettung der Mutter oder Vermeidung einer lebensgefährlichen Operation am Ende der Schwangerschaft. Freilich ist auch die hier erforderliche Operation oft gefährlich, und zudem ist nach 28 Wochen für das Kind an und für sich noch nicht jede Gefahr ausgeschlossen.[15]

Nach christlicher Auffassung ist die mit dem Geschlechtsverkehr verbundene Lust zur Sicherung des Zweckes der Ehe, der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, vom Schöpfer beigegeben. Wenn jene Lust in weiten Volkskreisen zum Hauptzweck erhoben wird, so hängt dies mit deren sozialistisch-materialistischen Lebensanschauungen zusammen, man kennt nur ein irdisches Dasein und sucht sich dieses möglichst genußreich und bequem zu gestalten; die infolge solcher Denk- und Handlungsweise zutage tretenden Übelstände werden einfachhin den Verhältnissen und dem Kapitalismus zur Last gelegt, nicht, wie es tatsächlich der Fall ist, in erster Linie der unchristlichen, sittlich tief stehenden Gesinnung und der Willensschwäche. Als geeignetes Mittel zur Erreichung des materialistischen Endzieles erscheint nun auch die rücksichtslose Abtreibung; ja man scheut sich nicht vor gewissenloser Befürwortung der Straffreiheit für das Verbrechen der Abtreibung, entgegen dem göttlichen Verbot: non occides; auch hier sollen sittliche und zumal religiöse Erwägungen ausgeschaltet sein, in wirtschaftlichen und sozialen Fragen soll die Moral schweigen. Nimmt man entsprechend dem natürlichen Bewußtsein an, daß der Mensch zu Höherem bestimmt und

[14] Denz. n. 1184.

[15] Vgl. S. Offic., Decr. d. d. 4. 5. 1898. 5. 5. 1902. Die Einleitung der Frühgeburt bewahrt den Arzt vor Vernichtung eines Lebens und ermöglicht die Taufe des Kindes.

daß sein Ziel in der moralischen Vereinigung mit Gott zu suchen ist, so ergibt sich das sittliche Urteil über die Abtreibung von selbst. Die Abtreibung ist ein verbrecherischer Eingriff in ein Menschenleben; die Leibesfrucht ist keineswegs ein bloßes Organ der Mutter, sondern in Wahrheit ein selbständiger Organismus, der allerdings innerhalb der ersten 27 Wochen nicht unabhängig für sich existieren kann. Außerdem bedeutet die Abtreibung eine Herabwürdigung der Ehe und zumal eine Herabwürdigung der Mutter. Die Berufung auf die Not der Zeit kann die sittliche Beurteilung in keiner Weise entkräften, sie kann nur in einzelnen Fällen dazu bewegen, milder zu urteilen; anderseits muß natürlich besonders von Staats wegen alles geschehen, was hinsichtlich Linderung der Wohnungsnot, Beschaffung von Arbeit, Sicherung gerechten Lohnes, Begünstigung und Unterstützung kinderreicher Familien nur immer geschehen kann. Aber es darf auch nicht in materialistischer Weise der Gedanke der Entsagung verhöhnt und aus dem ehelichen Leben ausgeschaltet werden, der Mensch darf nicht auf die Stufe des Tieres und durch die Methode der Abtreibung unter dieses herabsinken; wer nicht imstande ist, eine Familie zu begründen und zu unterhalten, ist gewissenlos, wenn er gleichwohl die Ehe schließt; wer nicht über die genügende Gesundheit verfügt, desgleichen. Würden diese Grundsätze mehr beachtet, so ergäben sich nicht soviele Ausflüchte, die zur Rechtfertigung der Abtreibung vorgebracht zu werden pflegen. Gemeint ist besonders die sogenannte „eugenische" Indikation, das Urteil, wonach ein Kind zu beseitigen ist, weil es geistig und körperlich schwer belastet ins Leben treten würde, im Unterschied von der medizinischen Indikation, dem Urteil über ärztliches Verfahren zur Rettung der Mutter. Sowenig man ein kränkliches Kind nach der Geburt töten darf, sowenig zuvor. Aber auch dem Versuch des Arztes, auf Kosten des Kindes die Mutter zu retten, hält die christliche Moral entgegen: non occides, was ethisch verfehlt ist, kann niemals eine richtige ärztliche Methode darstellen, vielmehr hat die ärztliche Wissenschaft Methoden zu suchen, die dem Sittengesetz und damit dem Willen Gottes entsprechen, hier gibt es keine Ausnahmen. Selbst bei nachgewiesener Notzucht bleibt ein solcher Eingriff unstatthaft; dies setzen übrigens auch die am 25. Februar 1921 von der Rheinischen Ärztekammer festgesetzten Richtlinien voraus, danach soll nur eine sonst nicht zu beseitigende Lebensgefahr der Mutter den Ausnahmefall bilden, und zudem wird Beratung mit einem zweiten Arzt gefordert. Mit vollem Recht werden daher vom weltlichen Gesetz den Verübern des Verbrechens der Abtreibung strenge Strafen angedroht (StGB. § 218ff.): eine Frau, die ihre Frucht im Mutterleibe oder durch Abtreibung tötet oder die Tötung durch einen andern zuläßt, wird mit

Gefängnis bestraft, ebenso ein anderer, der sich des Deliktes schuldig macht, der Versuch ist strafbar; wer die Tat ohne Einwilligung der Schwangeren oder gewerbsmäßig begeht, wird mit Zuchthaus bestraft, desgleichen, wer der Schwangeren ein Mittel oder Werkzeug zur Abtreibung der Frucht gewerbsmäßig verschafft; bei mildernden Umständen tritt Gefängnisstrafe nicht unter drei Monaten ein.

Von den Einwänden ist bereits die Einrede, als sei die Leibesfrucht nur Organ der Mutter, oben zurückgewiesen worden. Speziell die ärztlicherseits postulierte Ausnahme wird damit gerechtfertigt, daß gesagt wird, das Kind sei ja doch dem Tode verfallen, wenn die Mutter sterbe, es sei also wertlos und rechtlos geworden; aber damit, daß ein Menschenleben rettungslos verloren erscheint, ist doch nicht jedes Recht des Menschen beseitigt, es gibt natürliche, unantastbare Rechte. Ebensowenig vermittelt der Hinweis auf den höheren Wert der Rettung der Mutter eine genügende Begründung für die Vernichtung des kindlichen Lebens, denn diese Abschätzung ist oft ganz unsicher, und eine solche unsichere Abschätzung des Wertes der beiden Leben kann doch nicht zur Grundlage einer prinzipiellen Entscheidung von unabsehbarer Tragweite gemacht werden. Allerdings ist es besser, wenn nicht zwei Menschen sterben, sondern die Mutter gerettet wird und das Kind stirbt, aber der Sachverhalt ist in Wirklichkeit insofern komplizierter, als es dieser Einwand voraussetzt, weil die Rettung durch bewußte Vernichtung eines unschuldigen Menschenlebens bewerkstelligt wird. Wenn man nur mit irdischen Werten rechnet oder gar nur mit materiellen, wird man allerdings die Schädigung der sittlichen Ordnung und die so überaus ernsten Konsequenzen einer ersten Durchbrechung des Gesetzes: „du sollst nicht töten" zu unterschätzen oder zu übersehen geneigt sein; allein die Verletzung der sittlichen Ordnung ist eine Schädigung des bonum commune, das Gemeinwohl aber steht höher als das Einzelwohl. Der gute Zweck heiligt das sittlich verwerfliche Mittel nicht.[16] Selbst angenommen, der Embryo werde erst in einem späteren Stadium der Entwicklung beseelt, so bleibt doch der gewaltsame Eingriff auch zuvor Sünde wider die Natur, analog der Pollution, nur daß jene Sünde schwerer ist als diese.

3. Nach demselben, eben verwerteten Grundsatz: non faciamus mala, ut veniant bona" (Röm. 3, 8) ist jegliche direkt intendierte Tötung des Embryo verwerflich (Nr. 46, 3, e). Auf die Frage, ob die operative Tötung des ungeborenen Kindes erlaubt sei, also die sogenannte Kraniotomie, Perforation oder Kephalotripsie, erwiderte das heilige Officium am 28. Mai 1884, es könne in den katholischen Schulen nicht sicher gelehrt werden, daß solches

[16] Mausbach, Ehe und Kindersegen, 4. Aufl., 1925, S. 82ff.

gestattet sei, tuto doceri non posse[17]; dieser Satz kann also theoretisch nicht ohne Gefahr des Irrtums gelehrt und daher praktisch nicht ohne Gefahr schwerer Versündigung in Anwendung gebracht werden (Nr. 90). Am 1. August folgte die Erklärung, daß damit nicht nur ein Verbot, den Satz zu lehren, sondern eine endgültige Entscheidung gegeben worden sei. Diesen beiden Antworten folgten zwei weitere, die eine vom 19. August 1889, wonach die zuerst erwähnte Entscheidung nicht nur die Kraniotomie, sondern jede chirurgische Operation treffe mit direkter Tötung von Leibesfrucht oder Mutter,[18] die andere vom 29. Juli 1895; auf die Anfrage eines Arztes, ob nach den eben erwähnten Entscheidungen der Arzt zur Rettung der Mutter den künstlichen Abortus des Kindes herbeiführen dürfe, das außerhalb des Mutterleibes noch nicht lebensfähig sei, wurde die verneinende Antwort erteilt.

Von Notwehr gegenüber dem Kinde kann keine Rede sein, denn es kommt kein ungerechter Angreifer in Frage, sondern andere haben durch ihren freien Willen zusammen mit der natürlichen Entwicklung ein unschuldiges Menschenkind tatsächlich in diese Notlage gebracht. Auch müßte jede Konzession zur Ausdehnung auf weitere Notfälle führen, wo es sich nicht um das Leben, sondern um andere Güter wie die Ehre handelt, die vielleicht im Augenblick als noch wichtiger erscheinen; jede Konzession entzieht der Sicherung des Menschenlebens und dem Bewußtsein, daß es heilige, unverletzliche Menschenrechte gibt, die feste Grundlage, wie die Tatsachen deutlich zeigen; gerade jene, die nicht genug zum eigenen Schutz sich auf die Menschenrechte berufen, treten dieselben Menschenrechte, wo es ihre Bequemlichkeit oder das Ziel des Genusses zu erfordern scheint, mit Füßen. Doch können sich ausnahmsweise Fälle ergeben, die es rechtfertigen, den Arzt in gutem Glauben zu lassen und sich nicht einzumischen, zumal wenn zweifelhaft bleibt, ob das Kind lebt oder abgestorben sei und für die Mutter Gefahr im Verzug ist, so daß für den Arzt ein gewisser Notstand resultiert, sofern er bei Unterlassung des von der ars obstetricia vorgeschriebenen Handelns wegen eines „Kunstfehlers" belangt werden könnte (StGB. § 222. 230).

Ist ein Eingriff wegen Enge der Geburtswege nötig, meist Folge von Rachitis, die ihrerseits Folge davon ist, daß die Mutter der Tochter die natürliche Nahrung verweigerte, so stehen heutzutage einwandfreie Methoden zur Verfügung, um das gefährdete Leben der Mutter zu retten, ohne das Kind zu töten. Diese Methoden sind Kaiserschnitt, sectio caesarea, eine Tautologie, und Symphyseotomie, die Operation des Schambein- oder Scham-

[17] Denz. n. 1889.

[18] Denz. n. 1890. Die Kraniotomie fällt jedoch nicht unter den Begriff der procuratio abortus, daher auch nicht unter die Strafe der Exkommunikation.

fugenschnittes, analog zu beurteilen wie der Kaiserschnitt. Der Kaiserschnitt ist zu einer Operation von großer Lebenssicherheit ausgebildet worden, die fast als absolut bezeichnet werden kann; daher wird für die Mutter weit eher als früher, nicht zwar zur Rettung des leiblichen Lebens des Kindes, aber mit Rücksicht auf dessen Taufe und Seelenheil eine Pflicht sich ergeben können, der Operation sich zu unterziehen, doch wird man die Pflicht öfters nicht urgieren dürfen, um nicht in gefährlicher Weise die bona fides zu zerstören und Todsünde zu veranlassen, vielmehr sich unter Umständen mit Erteilung eines Rates begnügen müssen.

Handelt es sich um eine ektopische Leibesfrucht, sicher oder wenigstens wahrscheinlich, so gelten die angeführten Grundsätze in gleicher Weise. Daher erteilte das heilige Officium auf die Anfrage, ob es in irgend einem Falle erlaubt sei, eine ektopische Leibesfrucht, obwohl noch nicht lebensfähig, durch Operation zu entfernen, am 5. Mai 1902 eine verneinende Antwort, unter Berufung auf das Dekret vom 4. Mai 1898. Danach ist angesichts der Notwendigkeit die Laparotomie, der Bauchhöhleschnitt, erlaubt ad extrahendos e sinu matris ectopicos conceptus, vorausgesetzt, daß nach Möglichkeit ernstlich und nach den Umständen für das Leben von Kind und Mutter gesorgt wird. Gleichwohl sind einige Theologen der probablen Ansicht, wie es erlaubt sei, unter Umständen, uterum cum foetu graviter aegrotum excidere, so sei der Eingriff noch mehr hier zulässig, wo es sich nicht um ein Organ des Leibes handelt, in derartigen Fällen komme lediglich indirekter Abortus in Betracht, als eine nicht gewollte, nur zugelassene Folge.[19]

Nie ist jedoch die Porrooperation im radikalen Sinne (Amputation des Uterus und der Ovarien) lediglich zur Herbeiführung der Sterilität oder zur Vermeidung des später erforderlich werdenden Kaiserschnittes erlaubt; sie kann vielmehr nur gemäß der Regel, wonach ein das Ganze gefährdendes Glied zu opfern ist (Nr. 225), in gegenwärtiger Lebensgefahr vorgenommen werden.

Nach dem Tode der Mutter soll womöglich der Kaiserschnitt vorgenommen werden, um das Kind vielleicht noch taufen zu können (Rit. Rom. 2, 1, 17). Selbstverständlich hat sich der Geistliche auf entsprechende Mahnung zu beschränken.

Die Frage, num mulier vi oppressa a viro posset incontinenter semen receptum expellere tanquam sui honoris aggressorem, ad infamiam vitandam, verneint der heilige Alphons, wohl mit Recht.[20]

[19] Soll nur indirekte Schädigung der Leibesfrucht vorliegen, so darf aus Entfernung oder Verletzung des Fötus selbst keinerlei Nutzen intendiert werden (Nr. 46, 3, e).

[20] Alph., Mor. 3, 394. 6, 954.

395. Das Duell.[21]

1. Das Duell ist ein nach Ort und Zeit verabredeter Zweikampf mit gefährlichen Waffen zur Austragung privater Differenzen. Nicht unter den Begriff des Duells fallen ungefährliche Fechtübungen, desgleichen nicht die zufällig entstandene Rauferei, auch nicht das sogenannte amerikanische Duell, wobei die Gegner sich nach Verabredung einer vom Zufall abhängigen Lebensgefahr aussetzen, der der eine entgeht, der andere verfällt, wobei jedoch ein Kampf nicht stattfindet, ferner gehört nicht hieher der zur Vermeidung größeren Blutvergießens übernommene Zweikampf unter Ermächtigung der öffentlichen Autorität (I Sam. 17, 1 ff.). Dagegen fallen unter den Begriff des Duells die Studentenmensuren, einschließlich der „leichten", also die Schlägermensuren, die Bestimmungsmensuren, auch wenn sie als „freundschaftliche" erachtet werden.[22] So die kirchlichen Entscheidungen, so auch nach reichsgerichtlicher Auffassung. Die Einrede von „Sachverständigen", es handle sich bei den Bestimmungsmensuren um einen Sport, weit weniger gefährlicher als manche andere Art von Sport, ist ad hoc ersonnen. Daß wiederholt schwere Verwundungen und selbst tödliche Verwundungen vorgekommen sind, ist nicht zu leugnen; was aber die Analogie mit dem Sport betrifft, so kann selbstverständlich die studentische Bestimmungsmensur überhaupt nicht als reiner Sport angesehen werden, soll doch diese Mensur Vorschule des ernstlichen Duells sein; also schon wegen des finis pravus, wegen des notorisch intendierten und begünstigten verwerflichen Zweckes sind die Studentenmensuren streng zu beurteilen und entschieden zu verwerfen; ein Gesetzgeber, dem es mit dem Verbot der Unsitte des Duells ernst ist, wird sich den klaren Sachverhalt nicht verdunkeln lassen.

Unrühmlich ist schon Ursprung und Geschichte des modernen Duells. In mehr äußerlichem Zusammenhang steht das Duell mit den germanisch-heidnischen Ordalien; doch unterscheidet es sich von diesem abergläubischen gerichtlichen Zweikampf (Nr. 331, 2, a) als widerrechtliche Selbsthilfe. Dem Wesen nach geht das Duell auf eine bestimmte Art mittelalterlicher Fehden mit ihrem widerrechtlichen Charakter eigenmächtiger und willkürlicher Selbsthilfe zurück. Im Laufe des 15. Jahrhunderts hat sich die Unsitte weiter ausgebreitet, nachdem sie zuerst in Spanien und Italien sich eingeschlichen hatte, als Mittel, Ehrenstreitigkeiten außergerichtlich auf eigene Faust auszutragen. In besonders maßloser Weise huldigte der Adel in Frankreich zur Zeit Heinrichs III. und später zur Zeit Ludwigs XIII. der Unsitte

[21] Wiesinger, Das Duell, 1895. Fehr, Der Zweikampf, 1909. Schorn, Duell und Mensur, 1925.

[22] S. Congr. Conc. d. d. 9. 8. 1890. 10. 2. 1923. 13. 6. 1925.

des Duells. Während des Dreißigjährigen Krieges wurde sie auch in Deutschland stark verbreitet.

2. Die Kirche hat das Duell beständig bekämpft und verurteilt. Das Tridentinum bedrohte das Duell, eine „verabscheuungswürdige Gewohnheit", mit den strengsten Strafen, um diese Sitte „völlig aus der christlichen Welt auszutilgen" (Trid., sess. 25, de ref., cap. 19). In seiner Konstitution „Detestabilem" vom 10. 11. 1752 weist Benedikt XIV. eine Reihe unbegründeter Entschuldigungen und Rechtfertigungsversuche zugunsten des Duells zurück.[23] Pius IX. hat das jetzt noch geltende Recht in seiner Bulle Apostolicae Sedis moderationi vom 12. 10. 1869 festgesetzt (C. c. 2351, § 1). Danach verfallen der dem Papst in einfacher Weise reservierten Exkommunikation die Duellanten, die Fordernden, die die Forderung Annehmenden, die Sekundanten und Beihilfe Leistenden, die Begünstiger, die eigens Zuschauenden, sowie jene, die Erlaubnis erteilen oder den Zweikampf nicht pflichtgemäß hindern. Die Duellanten und Sekundanten trifft überdies die gleichfalls ohne weiteres eintretende Infamie (C. c. 2351, § 2. c. 984, 5). Unter Duell ist im Sinn des kirchlichen Gesetzes der nach Ort, Zeit und Waffen verabredete Zweikampf zu verstehen. Ob die herkömmlichen Förmlichkeiten gewahrt werden oder nicht, ist gleichgültig, ebenso, ob das Duell einen blutigen Ausgang nimmt oder nicht, ob es nach einer Anzahl von Gängen abgebrochen oder bis zur Verwundung des einen fortgesetzt wird. Die Strafe trifft als hauptsächlich Beteiligte die Fordernden und Annehmenden, auch wenn es nicht zum Zweikampfe kommt, sobald die Umstände vereinbart sind. Die sekundär Beteiligten werden von der Strafe betroffen, wenn das Duell wirklich stattfand.[24] De industria spectantes sind jene, die durch ihre Gegenwart die Kämpfenden ermuntern oder dem Duell eine gewisse Solennität verleihen. Die das Duell schuldhaft Gestattenden sind die Vertreter der öffentlichen Autorität, die pflichtwidrig nicht einschreiten oder Genehmigung erteilen. Duellanten, die an den Folgen des Zweikampfes sterben und kein Zeichen der Reue gegeben haben, sind vom kirchlichen Begräbnis ausgeschlossen (C. c. 1240, § 1, 4. 1241).

3. Sittliche Würdigung des Zweikampfs. Mit Recht bestrafen kirchliches und staatliches Gesetz[25] das Duell. Durch göttliches und natürliches Gesetz ist es nämlich verwehrt, abgesehen vom Fall der Notwehr und von der strafenden Betätigung der öffentlichen Gewalt, einen Menschen zu töten oder zu verwunden. Die Duellanten aber intendieren dies, sie maßen sich also

[23] Denz. n. 1491 ff.

[24] Über Arzt und Beichtvater, die zugegen oder in der Nähe sind, s. Denz. n. 1862.

[25] StGB. § 201 ff.

eine Kompetenz an, die ihnen nicht zusteht. Wiederum verbietet das göttliche und das natürliche Recht, freventlich sein Leben der Gefahr offenkundiger und schwerer Schädigung auszusetzen, da solches keine Pflicht gebietet und hochherzige Liebe nicht erfordert; der Geist freventlicher Gefährdung des Lebens gehört aber zum Wesen des Duells. Der verabredete Zweikampf bedeutet eine Gottes Rechte verletzende frevelhafte Verfügung über das eigene und über das fremde Leben (Weish. 16, 13f. Röm. 14, 7). Unvernünftig ist der Zweikampf auch insofern, weil er zu dem Zweck, dem er dienen soll, in keiner Weise taugt, nicht die Ehre wird dadurch hergestellt, sondern lediglich die größere Gewandtheit oder Geschicklichkeit wird erprobt, nicht selten büßt der Unschuldige zur Ehre hin noch das Leben ein, durch die Hand dessen, der ihm die Ehre geraubt; ein geeignetes Mittel, die Ehre wiederherzustellen, wäre das Duell nur, wenn Gott in solchem Falle dem Recht zum Siege verhelfen müßte. Dazu kommt die Verwerflichkeit der Motive, die regelmäßig den Zweikampf herbeiführen, Rachsucht (vgl. Matth. 5, 21f. 38ff), Ehrsucht, Unzucht, oder es handelt sich um Motive geringfügiger oder kleinlicher Art, die den Anstoß zum Duell geben. Nicht zuletzt aber untergräbt und erschüttert die Unsitte des Duells die staatliche Rechtsordnung, sofern das im Duell zum Ausdruck kommende Prinzip der willkürlichen Selbsthilfe einer Grundidee der staatlichen Rechtspflege direkt widerspricht.[26] Nimmt man noch die gewöhnlichen Folgen hinzu, das Leid für die Familien, Haß und Feindschaft, die der Bluttat entspringen, und das schlimme Beispiel, so muß man sich wundern, wie sonst besonnen urteilende Männer für eine derart unsinnige Sitte eintreten können.

4. Einwendungen.

Es ist nicht zu leugnen, daß in gewissen Kreisen vermöge der dort herrschenden Anschauungen ein gewisser Druck auf Andersdenkende ausgeübt wird. Aber schließlich ist nicht der feig, der von diesen Kreisen als feig angesehen wird, sondern wer sich entgegen seiner Überzeugung den rückständigen Anschauungen solcher Kreise beugt. Wollte man die Pflichten statt aus dem ewigen Gesetze, aus den falschen Auffassungen gewisser Volkskreise ableiten, dann wäre der Unterschied zwischen gut und böse aufgehoben. Wer sich zum göttlichen Gesetz bekennt und das Gebot der Nächstenliebe und Selbstliebe erfüllt, ohne sich durch Herabsetzung und Zurücksetzung beirren zu lassen, ist mutiger als ein anderer, der nach dem wertlosen Meinen und Denken gewisser Kreise sich richtet und durch einen Mord seine Ehre wiederherstellen will. Die Tugend, auch die Tugend der Tapferkeit, besteht in einem der Vernunft entsprechenden Handeln, und eine

[26] Denz. n. 1939. (Leo XIII., Ep. Pastoralis officii, d. d. 22. 9. 1891).

Ehre, die sich nicht in letzter Linie auf göttliches Urteil stützt, ist die Ehre eines Toren.[27]

Vielfach wird das Duell als Schule des Mutes hingestellt, Anbietung und Annahme des Duells seien Beweis von Mut. Die Antwort auf diesen Einwand wurde im wesentlichen bereits gegeben; oft gehört in Wahrheit mehr Mut dazu, die Folgen der Ablehnung des Duells zu ertragen, als das Duell anzunehmen. Aber selbst wenn in einzelnen Fällen zu der Annahme oder Anbietung des Duells ein gewisser Mut gehören mag, so bleibt doch das Duell ein sittlich verwerfliches Förderungsmittel des Mutes, und ein entbehrliches überdies; denn es gibt im täglichen Leben genügend Gelegenheit, um Mut und Pflichttreue trotz allen Schwierigkeiten zu betätigen, man denke an das mutige Bekenntnis des katholischen Glaubens und an die in dieser Hinsicht bestehende Feigheit gewisser Kreise.

Daß der beim Duell vorausgesetzte Sachverhalt nicht mit dem der Notwehr zu identifizieren ist, geht aus der Begriffsbestimmung der Notwehr hervor (Nr. 386). Sollte der Staat wirklich nicht genügend Schutz für die Ehre bieten, so müßte darauf hingearbeitet werden, diesem Mangel abzuhelfen; jedenfalls darf man deswegen noch nicht zu einem in sich verwerflichen Mittel greifen. Auch hat wahre Ehre ihren letzten Grund in der Tugend, diese aber wird nicht durch Körperkraft oder Geschicklichkeit bewiesen.

§ 100. Pflichten hinsichtlich der sittlichen Integrität des Leibes gegenüber dem Nächsten.

396. Soziale Bedeutung der Keuschheit. Nicht ohne Grund denkt man bei den Ausdrücken „sittlich" und „unsittlich" oftmals zunächst an Heilighaltung oder Mißachtung des sechsten Gottesgebotes, obwohl die Ausdrücke an sich eine allgemeine Bedeutung haben. Hochhaltung der Keuschheit und reines Eheleben sind in der Tat der deutlichste Beweis des hohen sittlichen Standes eines Volkes. Die Unzucht wird auch in sozialer Hinsicht verhängnisvoll durch ihre verderblichen Folgen (Nr. 168, 3), die Keuschheit (Nr. 128) ist nicht nur individuell, sondern auch sozial von der größten Bedeutung.

Die außereheliche Keuschheit bedeutet eine starke Schutzwehr der öffentlichen Moral, eine Sicherung der Volkskraft in geistiger, leiblicher und wirtschaftlicher Hinsicht. Mit der Unzucht nimmt die Verrohung der Sitten zu und nimmt die Mißachtung der Autorität zunächst in der Familie über-

[27] Denz. n. 1940.

hand, und von da aus dringt der Geist der Widersetzlichkeit und Unbotmäßigkeit ein in das soziale Leben, in Staat und Gesellschaft. Daß heutzutage die Achtung vor der Autorität in weitesten Volkskreisen geschwunden ist, wird kaum zu bestreiten sein; man wird sich hierüber jedoch nicht wundern, wenn man von seiten scharfer Beobachter des Volkslebens hört, daß heute nicht das gefallene Mädchen am Pranger steht, sondern daß die Unschuld geächtet ist, daß eine standhafte Abweisung nur mehr selten auf Grund sittlicher Erwägungen erfolgt, sondern aus Angst vor Ansteckung oder aus Angst vor Mutterschaft, daß die Personen, die bis zum 25. Lebensjahr ehelich nicht gebunden sind, sich als „geschlechtsmündig" betrachten und frei über sich verfügen. Die Gründe solcher Entsittlichung, solcher Auflösung des Tugendbegriffes zunächst in der Großstadt, aber auch weit darüber hinaus sind in der Abkehr vom christlichen Glauben zu suchen, in dem damit zusammenhängenden „Götzendienst am Körper", in der systematischen Zerstörung der Schamhaftigkeit, ein Werk, an dem die Todfeinde der Kirche systematisch arbeiten, in der bewußt gepflegten Freiheit oder richtiger Frechheit in sexualibus. „Sollte nach allem Körperjubel, allem Enthüllungsfanatismus ein Rückschlag bevorstehen, mit einem Wort: Keuschheit wieder möglich, Bürgertugend wieder Mode(!) werden?" (W. Mühsam).

Die Bedeutung der ehelichen Keuschheit für die Familie ist ohne weiteres einleuchtend; denn mit ihr steht und fällt die gegenseitige Hochachtung, mit ihr verläßt der Friede die Familie, und Streit und Zerwürfnisse in der Familie beeinflussen nicht nur die Erziehung der Kinder in unheilvoller Weise, sondern sie greifen vielfach auch über auf andere Familien, die jener zerrütteten Familie nahestehen. Aber die Folgen der entweihten Ehe reichen noch viel weiter, wie die Geschichte der Völker klar beweist, man denke an die Sittengeschichte Roms und Griechenlands; zu Anfang war das Eheleben zu Rom rein, und Rom war unüberwindlich, mit der Ehe zerfiel Roms Kraft und Macht, und Rom wurde die leichte Beute eines sittlich gesunden Barbarenvolkes. Die Erklärung ist unschwer zu geben: die Familie ist die Pflanzstätte des Staates, die Keimzelle der Gesellschaft, Wohl und Wehe des Staates und der Gesellschaft werden daher nicht sowohl im Rate der Staatsmänner als vielmehr im Schoß der Familie entschieden.

Was die soziale Bedeutung der Virginität betrifft, so stellt schon Ambrosius in Übereinstimmung mit den Tatsachen fest, daß, wo die Virginität in Ansehen steht, die Ehe am fruchtbarsten zu sein pflegt,[28] naturgemäß: die Achtung der Virginität wirkt psychologisch tief ein auf den Willen zur

[28] De virg. 36.

ehelichen Keuschheit, zur Heilighaltung der Ehe, Eheleute, die entsprechend ihrer katholischen Überzeugung in der Virginität ein sittliches Ideal sehen, werden ihre Ehe nicht in den Schmutz der Unzucht herabziehen. Überdies wirkt das Beispiel der Entsagung, nie notwendiger als in der Gegenwart, auf alle Gesellschaftskreise in erhebender Weise ein. Man nehme hinzu die Tätigkeit der Priester und Ordensleute in Kirche und Gesellschaft, und man wird verstehen, warum die Kirche in der Pflege der Virginität stets den Jungbrunnen zur Erneuerung christlichen Lebens erblickt hat (Nr. 105, 2).

397. Verfehlungen. Sie können solche gegen die Nächstenliebe, aber auch solche gegen die Gerechtigkeit sein.

Als Verletzung der Nächstenliebe kommt hier besonders das Ärgernis in Betracht durch Darstellungen unsittlicher Art in Wort und Bild, in Kunst, Literatur, Presse, in Theater, Kino und was sonst Anreiz zu ungeordneter sexueller Erregung zu bieten vermag. Würde vollends die Absicht bestehen, andere durch solchen Anreiz zur Sünde zu verleiten, so wäre dieses direkt gewollte Ärgernis um so bedenklicher, je geneigter viele sind, den unreinen Lockungen nachzugeben. Aber auch das indirekte Ärgernis ist sorgsam zu meiden, eben mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche. Daß der Staat ein Interesse daran hat, den sich ergießenden Strom der Unsittlichkeit möglichst einzudämmen, versteht sich von selbst; desgleichen sind den Seelsorgern namentlich in den größeren Städten und Industriezentren äußerst schwierige Aufgaben gestellt, an deren Erfüllung alle Kreise mitarbeiten müssen, erwähnt seien nur die Bahnhofsmission zum Schutze alleinreisender Mädchen, sowie die Jugendvereine zum Schutz gegen die von allen Seiten drohenden sittlichen Gefahren.

Nicht nur die Liebe, sondern zugleich die Gerechtigkeit wird verletzt, wenn die sittliche Integrität des Nächsten, dieses hohe persönliche Gut, worauf er ein Recht im strengen Sinne besitzt, unter Anwendung von Drohung, Gewalt, Hinterlist, also von ungerechten Mitteln, die den Gebrauch der Freiheit beeinträchtigen, angetastet und der Nächste zur Unzucht verleitet wird. Hier liegt nicht nur ein Verstoß gegen die Tugend der Keuschheit vor, sondern vermöge schwerer Kränkung zugleich ein Verstoß gegen die Nächstenliebe und wegen Mißachtung eines strikten Rechtes ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit; überdies kann der als Mittel zur Sünde dienenden Person Schaden an Ehre, Gesundheit, Hab und Gut zugefügt, oder es kann die Dritten schuldige Rücksicht verletzt und auch gegen diese durch Ungerechtigkeit, wie beim Ehebruch, oder infolge Kränkung, etwa der Eltern jener Person, durch Verletzung der Nächstenliebe gesündigt werden.

§ 101. Das Almosen.[29]

398. Begriffsbestimmung. Das Almosen ist ein Akt der Hilfeleistung. Um festzustellen, zu welcher Tugend dieser Akt gehöre, ist zunächst zu ermitteln, welches das bestimmende Motiv dabei ist und welcher Tugend dieses Motiv seinerseits zugehört, denn auf praktischem Gebiet entscheiden Motiv und Zweck. Den Beweggrund aber bildet das Mitleid angesichts fremder Not, daher ist das Almosen ein Akt der Barmherzigkeit, und weil die Tugend der Barmherzigkeit Wirkung der Caritas ist, so erscheint das Almosen als von der Caritas gebotener Akt der Barmherzigkeit (S. th. 2, 2, q. 32, a. 1). Das Almosen ist demgemäß, im christlichen Sinne aufgefaßt, nichts anderes als die aus Mitleid Gottes wegen erfolgende Unterstützung des Bedürftigen, wobei es sich um materielle Hilfe oder irgendwelche Hilfe in anderer Hinsicht handeln kann.

Da das Almosen seinem Wesen nach fremder Not abzuhelfen sucht, so ist es zunächst Akt des Mitleids im natürlichen Sinne, tritt das höchste Motiv der Caritas beherrschend hinzu, so wird das Almosen zum übernatürlichen Tugendakt, zum vollkommenen Akt der christlichen Barmherzigkeit und Caritas. Gleich der Caritas und zugleich mit ihr können auch Religiosität oder Buße oder eine andere spezielle christliche Tugend das Werk des Almosens gebieten. Zur Freigebigkeit steht das Almosen insofern in naher Beziehung, weil die Freigebigkeit die Hindernisse aus dem Wege räumt, die vom Almosen abhalten könnten (S. th. 2, 2, q. 32, a. 1 ad 4).

399. Pflicht des Almosens im allgemeinen.

Die Pflicht des Almosens ist eine natürliche, durch das natürliche Sittengesetz auferlegte. Zu diesem Schlusse gelangt man, wenn man die nächste Begründung der Pflicht, die richtig verstandene Idee des Privateigentums und die sozialen Folgen der Versagung des Almosens ins Auge faßt. Die Pflicht des Almosens findet ihre nächste Begründung in dem natürlichen Mitleid und der natürlichen Liebe. Was aber die Idee des Eigentums betrifft, so entspricht es zwar durchaus der Vernunft, daß die Erdengüter im individuellen Besitze seien, weil so deren Zweck, den Menschen als Mittel zu dienen, am rationellsten erreicht wird, wo aber die erste Bestimmung der Erdengüter, allen zugute zu kommen, nicht oder mangelhaft erreicht wird, da muß jener Bestimmung nach Möglichkeit Rechnung getragen und der Mangel ausgeglichen werden. Deshalb stellt Thomas von Aquin, in Übereinstimmung mit der Lehre des Aristoteles, im Einklang aber

[29] Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, 2. Aufl., 1884. Förstl, Das Almosen, 1909. Schaub, Die katholische Caritas und ihre Gegner, 1909. Liese, Geschichte der Caritas, 1922. Keller, Caritaswissenschaft, 1925.

auch mit der Auffassung von Schrift und Tradition, den Grundsatz und die Forderung auf, es müßten die Güter gemeinsam sein hinsichtlich des Gebrauches (S. th. 2, 2, q. 32, a. 5 ad 2). Würde sodann die Pflicht des Almosens den Notleidenden gegenüber außer acht gelassen, so bedeutete dies eine Störung des sozialen Gutes des Friedens, die Weigerung der Überfluß Besitzenden, den Armen zu helfen, würde sich als Verstoß gegen das Gemeinwohl, als Verstoß gegen die legale Gerechtigkeit darstellen (S. th. 2, 2, q. 118, a. 4 ad 2).

Die Pflicht des Almosens ist überdies eine positiv göttliche Pflicht. Die Pflicht des Almosens wird in der Heiligen Schrift sowohl im Alten wie im Neuen Testamente unablässig eingeschärft (Deut. 15, 11. Spr. 21, 13. Is. 58, 7. Ez. 18, 7. 16. Matth. 25, 34 ff. Luk. 3, 11. 6, 30. 11, 41. I Tim. 6, 17 ff. Jak. 2, 15. I Joh. 3, 17). Unablässig betonen daher auch die Kirchenväter die Pflicht des Almosens, sie betrachten sich als die Fürsprecher der Armen, der Witwen und Waisen. Laktanz zählt bereits die sieben leiblichen Werke der Barmherzigkeit auf.[30] Als Grundgedanke tritt bei den Kirchenvätern der Gedanke hervor, daß die Besitzenden nur Verwalter der ihnen von Gott anvertrauten Güter für die notleidenden Brüder seien. Ja sie bezeichnen gelegentlich die Pflicht des Almosens geradezu als Pflicht der Gerechtigkeit. Eine solche scheinen auch Äußerungen wie die des heiligen Ambrosius: „du gibst dem Armen von dem Seinigen zurück"[31] oder die des heiligen Augustinus: „Fremdes (vgl. Luk. 16, 12) besitzt, wer Überflüssiges besitzt",[32] vorauszusetzen, und man hat sogar derartige Aussprüche mit dem Wort Lassalles: „Eigentum ist Fremdtum geworden" in Parallele gesetzt. Allein der Sinn jener patristischen Äußerungen kann nicht zweifelhaft sein, wenn man die gesamte Lehre kennt und in Betracht zieht: sie sind nichts anderes als verschiedene Wendungen für die christlich-soziale Grundidee, wonach der Besitzende Verwalter der ihm anvertrauten Güter ist. Und wenn gelegentlich geradezu von einer Pflicht der Gerechtigkeit gesprochen wird, so ist sicher, daß niemals damit die kommutative Gerechtigkeit gemeint ist, abgesehen von der äußersten Notlage,[33] vielmehr will nur zum Ausdruck gebracht werden, daß das Almosen unter Umständen strenger Pflicht, strengem göttlichen Gesetz entspreche, und daß, wenn Gott, der eigentliche Eigentümer, dem Reichen sein Gut geschenkt hat, es nur recht und billig ist, wenn der Reiche auch wieder dem Armen schenkt, so ausdrücklich Ambrosiater.[34]

[30] Epit. 60. [31] De Nab. 12, 53.
[32] Enarr. in Ps. 147, 12.
[33] Gregor. M., Reg. past. 3, 21.
[34] In II Cor. 9, 9 ff.

Gregor der Große, der sich das Wort von der Gerechtigkeit, die das Almosen gebiete, angeeignet (vgl. Ps. 111, 9), stellt gelegentlich ausdrücklich fest, daß es sich beim Almosen nicht um eine Pflicht strenger Gerechtigkeit, sondern nur der Nächstenliebe handelt.[35]

400. Nähere Bestimmung der Pflicht. Auszugehen ist von dem affirmativen Charakter der Pflicht des Almosens, die Pflicht ist also zu erfüllen, wenn die erforderlichen Voraussetzungen und Umstände gegeben sind.

Die Pflicht des Almosens kann sich aus einem doppelten Grund ergeben, aus der Not des Nächsten oder mit Rücksicht darauf, daß der Besitzende Überfluß hat (Luk. 11, 41), so Thomas von Aquin im Sinne von Schrift und Tradition (S. th. 2, 2, q. 32, a. 5).[36]

Die Not des Nächsten kann eine äußerste sein, sofern ihm Lebensgefahr oder Siechtum droht, oder eine große, wobei er ein bedeutendes Übel, wie Infamie, schweren materiellen Verlust oder schwere Schädigung hinsichtlich des Standes und der Stellung zu befürchten hat, so, wenn etwa ein Angehöriger des Mittelstandes gezwungen wäre, zu betteln; die Not kann eine solche im gewöhnlichen Sinne sein, wie sie gewöhnlich Bettelnde erleiden (Nr. 293, 2).

Ferner hat man zu unterscheiden notwendige und überflüssige Mittel. Man kann mehr besitzen, als man, selbstverständlich ist gemeint, zusammen mit der Familie, zum Leben braucht, oder als zum standesgemäßen Leben erforderlich ist. Als überflüssige Mittel kann man nur bezeichnen, was zum standesgemäßen Leben nicht benötigt wird, mit Einschluß dessen, was man für standesgemäße Versorgung der Kinder für jetzt und später, zu Aufwendungen für Geschäft, für Gastfreundschaft in vernünftigen Grenzen, für angemessene Geschenke und zu anderen Stand, Stellung und Familienverhältnissen entsprechenden Zwecken nur immer brauchen mag. Hier gilt nach einem Wort des heiligen Thomas (S. th. 2, 2, q. 32, a. 6), das auch Leo XIII. sich zu eigen macht, daß niemand unangemessen, inconvenienter, leben soll. Es wäre durchaus verfehlt, den Begriff des standesgemäßen Lebens aus der Moral zu streichen, allerdings läßt sich nicht genau bestimmen, was noch zum standesgemäßen Auskommen gehört und was nicht mehr, gleichwohl bleibt es ein rationeller, unentbehrlicher Begriff für die christliche Moral, wie er denn ein wesentliches Mittel ist für die christliche Tradition, um die sozialen Forderungen näher zu bestimmen.

Im allgemeinen nun besteht keine Pflicht, von dem, was man für sich und die Seinigen notwendig braucht, Almosen zu geben, ja es ist nicht einmal

[35] Ep. 9, 69. Vgl. Schilling, Die sozialen Pflichten der Reichen, Hist. pol. Blätter, 1909, S. 401 ff. 517 ff.

[36] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas, S. 223.

erforderlich, dies zu tun von dem zum standesgemäßen Leben Nötigen, der Grund wurde bereits angeführt. Aber sobald dem, was Notwendigkeit und standesgemäßes Leben erheischen, genügt ist, beginnt die Pflicht, vom Überfluß den Armen zu spenden (Luk. 11, 41). Eine Ausnahme könnte die angegebene Regel, wonach man von dem zum Leben Nötigen nichts zu geben braucht, nur erleiden, abgesehen vom Fall der äußersten Not, wenn eine für Staat oder Kirche besonders wichtige Persönlichkeit in Frage käme. Die statuierte Pflicht des Almosens ist jedoch im Sinne der christlichen Tradition keine erzwingbare und gerichtlich durchzusetzende Pflicht der Gerechtigkeit, sondern eine solche der christlichen Caritas, eine Pflicht der Gerechtigkeit kommt nach Leo XIII. nur im Fall der äußersten Not in Betracht, doch nehmen manche Theologen auch hier nur eine Pflicht der Liebe an, immerhin hat der Notleidende selbst einen rechtlichen Anspruch darauf, daß er in äußerster Not, die alles gemeinsam macht, das zum Leben Erforderliche erhält, er kann ohne Verletzung der Gerechtigkeit nicht gehindert werden, sich das Notwendige von fremdem Gut anzueignen, außer der Eigentümer befände sich in derselben Not. Wenngleich aber die Pflicht des Almosens regelmäßig nur eine solche der Liebe und nicht erzwingbar ist, so steht ihr doch eine sehr wirksame, nämlich die göttliche Sanktion selbst zur Seite (Matth. 25, 40. Apg. 20, 35): Gebot, Lohn und Strafe des Höchsten. „Wer immer also von Gott mit Gütern reich bedacht wurde, mit leiblichen und äußeren oder mit geistigen, ist zu dem Zwecke so ausgestattet worden, damit er die Gaben zu seiner eigenen Vervollkommnung und gleichsam als Diener der göttlichen Vorsehung zugleich im Interesse der andern benütze."[37]

Speziell gelten die folgenden Regeln.

1. In äußerster oder annähernd äußerster Not hat man dem Notleidenden auch mit Mitteln zu helfen, die irgendwie zum standesgemäßen Leben erforderlich sind, doch hat man keine Pflicht, sich außerordentliche Opfer aufzuerlegen, wozu einer ja nicht einmal im eigenen Interesse verpflichtet wäre (Nr. 218); schon angesichts besonderer Gefährdung und Erschwerung des standesgemäßen Lebens durch etwaige Hilfeleistung würde die Pflicht zessieren.

2. In großer Not hat man dem Notleidenden mit Mitteln zu helfen, die zum standesgemäßen Leben nicht erforderlich sind, falls man für wahrscheinlich hält, daß ein anderer nicht helfend eingreifen werde. Diese Forderung ermäßigen und abschwächen, hieße dem Ernst des Evangeliums und seinen Vorschriften untreu werden, im Evangelium und überhaupt in der Heiligen Schrift finden sich so häufig strenge Urteile über jene, die ihrer

[37] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII., S. 119f.

Pflicht gegen die Armen nicht nachkommen, daß man nicht glauben kann, hier sei nur der seltene Fall der äußersten Not vorausgesetzt.[38] Als ergänzende Regel ist noch anzufügen, daß man bei großer Not des andern zu gewisser Einschränkung des eigenen standesgemäßen Unterhaltes, zum Verzicht auf einigermaßen entbehrliche oder unschwer zu ersetzende Mittel standesgemäßen Lebens bereit sein muß. Angesichts großer Not muß man sich jedoch nicht schwere Opfer auferlegen, immerhin hat man die strenge Pflicht, mit entsprechenden Mitteln, wenn es ohne bedeutenden Nachteil geschehen kann, beizuspringen.

3. In gewöhnlicher Not muß der Besitzende dem einen und andern von seinem Überfluß spenden, doch so, daß die Auswahl seine Sache bleibt, und nicht so, daß er nach Notleidenden suchen müßte, die Hilfeleistung kann er vom Zufall abhängig machen und darin Gottes Fügung erblicken. Die bezeichnete Pflicht ist eine streng verbindliche, weil sonst Gefahr bestünde, daß sonst die Armen ohne jede Hilfe blieben (Nr. 293, 2).

Ein genauer Prozentsatz des im Verhältnis zum Überfluß Pflichtmäßigen läßt sich nicht feststellen.[39] Bei großer und bei gewöhnlicher Not des andern muß man zu einem Opfer bereit sein, das dem eigenen Vermögen, dem Grad der Bedürftigkeit und der wahrscheinlichen Zahl von Hilfsbereiten entspricht (Tob. 4, 9. II Kor. 8, 3). Natürlich darf auch in Betracht gezogen werden, was man an Kirchensteuer, sowie an Beiträgen zur öffentlichen und organisierten privaten Armenfürsorge leistet. Gewiß hat die allgemeine Forderung das Bedenkliche, daß manche alsdann im einzelnen und insgesamt das Jahr hindurch verhältnismäßig zuwenig Almosen geben, aber anderseits schließt die genaue Bestimmung eines Prozentsatzes oder gar die Anfertigung einer Übersicht nach Art einer Steuertabelle die Gefahr der Vergröberung und Mechanisierung der christlichen Moral in sich.

401. Die erforderlichen Umstände und Voraussetzungen.

1. Aus dem Verhältnis zur Caritas ergibt sich, daß das Almosen freiwillig und freudig gespendet werden soll (II Kor. 9, 7 u. ö.). Die christliche Gesinnung findet sich dort, wo man im Armen Christus selbst erblickt (Matth. 10, 42. 25, 40). Christliche Liebe wird rasch und zur rechten Zeit geben, sobald die Pflicht, einzugreifen, erkannt ist (Spr. 3, 28. Sir. 4, 3). Das Zartgefühl der Liebe wird die Gabe zur Schonung des andern geheim reichen. Wie die Caritas alle Menschen umfaßt, so erstreckt sich in ihrem

[38] Vgl. Denz. n. 1162.

[39] Alphons von Liguori nimmt zwei Prozent vom Überfluß der jährlichen Einkünfte an, doch müßte der Überschuß der Benefizialeinkünfte ganz zu guten Zwecken verwendet werden, Mor. 2, 3, 32. Homo apost. 4, 19.

Geist die christliche Bereitheit, zu helfen, auf alle Notleidenden, erbarmt sich doch auch Gott aller, der Bösen und Guten (Matth. 5, 45).

2. Man darf, abgesehen vom Falle der äußersten Not des Nächsten, nur vom Eigentum und von dem rechtmäßig Erworbenen Almosen spenden. Frau, Kinder, Dienerschaft dürfen Almosen nur in geringem Maße vom Eigentum des Herrn geben, wobei dessen Zustimmung vermutet wird. Die Gattin würde sich schwer verfehlen, wenn sie einen bedeutenden Betrag wider den Willen des Gatten und gegen die Gewohnheit in ihren Kreisen verwendete; doch darf sie entsprechend solcher Sitte Almosen geben, auch wenn ihr Mann ihr jegliches Almosen verbieten würde, denn er kann ihr dieses Recht der Gewohnheit nicht entziehen, sie kann, falls ihr Gatte kein Almosen gibt, so viel geben, daß ihr Gatte darüber nicht mit Grund aufgebracht sein dürfte und wie es etwa standesgemäß sein möchte. Daß die Frau von eigenem Vermögen nach ihrem Ermessen Almosen geben darf, braucht kaum gesagt zu werden, ebenso, daß sie eher als Söhne und Töchter der Familie die Zustimmung des Familienvaters präsumieren kann. Dienstboten bedürfen, außer es handelte sich um geringfügige Gaben, der ausdrücklichen Erlaubnis, doch haben solche, die infolge langjähriger treuer Dienste als zur Familie gehörig betrachtet werden, naturgemäß größere Rechte. Vormund und Verwalter dürfen so viel spenden, als der Eigentümer nach Stand und Vermögen spenden würde oder sollte. Dasselbe gilt analog für Vertreter von Gemeinschaften.

Lediglich vom eigenen Hab und Gut oder von dem verwalteten Vermögen darf man Almosen geben. Nur in äußerster oder fast äußerster Not des Nächsten darf man diesem mit fremdem Gut zu Hilfe kommen, denn die Not macht alles gemeinsam. Konnte man aber vom Eigentum geben, so war dies Pflicht, und es war wider Recht und Billigkeit, dem andern etwas wegzunehmen, weshalb man in solchem Falle zur Restitution verpflichtet wäre.

Unerlaubt ist es, Almosen zu geben von dem, was man restituieren sollte, was auf ungerechte Weise, also durch Betrug, Wucher, Diebstahl, erworben wurde. Anders verhält es sich mit einem Erwerb, der nicht an sich ungerecht ist, aber auf sündhafte Leistung zurückgeht, wie das turpe lucrum per meretricium, dieser Erwerb ist nicht ungerecht, außer der Staat würde derlei schlechthin verbieten, aber das ausgeübte Gewerbe ist unsittlich und gegen Gottes Gesetz; es wäre also erlaubt, davon Almosen zu geben, freilich würde ein christlich Denkender eher hungern als es annehmen. Ist das Objekt entgegen der Gerechtigkeit gegeben und empfangen worden, wie bei der Simonie, so darf nicht an den restituiert werden, der gegen das gött-

liche Gesetz gehandelt hat, indem er die Sache simonistisch hingab, sondern hier muß man das betreffende Gut zu Almosen benützen (S. th. 2, 2, q. 32, a. 7).

3. Weil das Almosen Akt der Caritas ist, so setzt es ein reines Motiv voraus, nämlich eben die Gottes- und Nächstenliebe (Matth. 9, 36. 14, 14. 15, 32. 18, 27. Luk. 6, 36. I Kor. 13, 3. Jak. 1, 27. 2, 13), Jesus selbst ist auch in dieser Hinsicht christliches Vorbild. Damit hängt zusammen, daß dabei alle eigensüchtige und ehrsüchtige Gesinnung zu vermeiden ist, „die Linke soll nicht wissen, was die Rechte tut" (Matth. 6, 2 ff.).

Die eben berührte Forderung scheint mit der Veröffentlichung der Gaben zu wohltätigen Zwecken nicht wohl vereinbar zu sein. Doch derselbe, der verlangt, daß die Linke nicht wisse, was die Rechte tut, verlangt auch, das Licht leuchten zu lassen, damit die Menschen die guten Werke sehen und den Vater preisen (Matth. 5, 16. Joh. 10, 25). Man kann das Gute vor den Menschen tun und es dennoch so tun, daß die Linke nicht weiß, was die Rechte tut, indem man nämlich der Intention nach das Gute wie im verborgenen vollbringt und sorgsam jede Ehrsucht meidet.[40] Der sozialistischen Methode, ihre Forderungen mit der Statistik des Schlechten zu stützen, muß unter anderem damit begegnet werden, daß die Statistik des Guten entgegengestellt wird, zu der allerdings von sozialistischer Seite kaum ein Beitrag zu verzeichnen sein wird, da man hier gewöhnlich nur eine Wohltätigkeit im Sinne des Klassenegoismus kennt und übt.

Nicht das rechte Motiv soll, so wird häufig geltend gemacht, bei dem „modernen Wohltätigkeitssport" vorwalten, und darauf führt man nicht zuletzt die Undankbarkeit von vielen Unterstützten zurück. Daß eine verfehlte Art des Wohltuns Undankbare schafft, hat schon Seneka überzeugend nachgewiesen, er fordert aufrichtige, selbstlose und demütige Nächstenliebe, sonst darf man nicht auf Dankbarkeit rechnen, nichts ist beim Wohltun, so meint er, mehr zu meiden, als Anmaßung und Hochmut.[41] Oft wird der moderne „Wohltätigkeitssport" vor einer Kritik, die von den eben angedeuteten und den entsprechenden christlichen Ideen ausgeht, nicht bestehen. Aber gleichwohl kann man die Armenkonzerte, Armenbälle, Theatervorstellungen und ähnliche Veranstaltungen zur Linderung von Not und Unglück, wenn anders die Festlichkeiten und Vergnügungen an sich einwandfrei sind, nicht einfachhin als sozial verfehlte und aufreizende Versuche, Hilfe zu bringen, ansehen und bezeichnen. Es ist zunächst eine Frage des Feingefühls, ob nicht eine derartige Veranstaltung etwa zu einem kürzlich geschehenen Unglück in unerträglichem Kontrast stehe, so daß sie ein Verstoß gegen Takt

[40] Ambrosius, De off. 1, 30, 147.

[41] De benefic. 1, 1. 2, 11: non tantum ingratum, sed invisum est beneficium superbe datum.

und Liebe wäre. Im übrigen aber, wo kein unverträglicher Gegensatz empfunden wird, kann schwerlich eine grundsätzliche Ablehnung genügend begründet werden. Notleidende, die nicht von gewisser Seite verhetzt sind, als hätten sie auf all das, was ihnen Gutes erwiesen wird, eigentlich einen Rechtsanspruch, werden sich freuen, daß die Wohlhabenden ein Herz für sie haben und werden die oft reichen Gaben, die sich aus solchen Veranstaltungen ergeben, mit aufrichtiger Dankbarkeit erwidern. Über das Motiv der einzelnen Teilnehmer zu urteilen, ist nicht Sache Dritter, einzelnen mag die Teilnahme sogar ein Opfer sein, und daß man an solchen Veranstaltungen nicht mit reinem Motiv und christlicher Gesinnung sich beteiligen könne, meinen vielfach nur jene, die von den Forderungen christlicher Selbstzucht und Aszese sich falsche Vorstellungen machen.

4. Hinsichtlich der Verteilung des Almosens sind die Forderungen der Klugheit zu beachten.

Was den Gebenden selbst angeht, so hat er Rücksicht auf Stand und Vermögen zu nehmen, auch hier ist der Fehler der Verschwendung zu meiden. Hinsichtlich der zu Unterstützenden ist die rechte Ordnung der Liebe einzuhalten, zugleich jedoch die Verschiedenheit der Not zu beachten; da Gnade und Tugend die Ordnung der Natur nachahmen und nach der natürlichen Ordnung die wirkende Ursache zuvörderst das Naheliegende erfaßt, so hat man Nahestehenden zuerst in der Not zu helfen, doch könnte wegen größerer Not ein Fremder zuerst unterstützt werden müssen, ebenso müßte unter Umständen eine Ausnahme mit Rücksicht auf das Gemeinwohl gemacht werden, besonders, wenn der Verwandte uns nicht sehr nahe stünde (S. th. 2, 2, q. 31, a. 3. q. 32, a. 9). Auch im übrigen hat man alle Umstände und Unterschiede nach Möglichkeit zu berücksichtigen, die Verschiedenheit des Alters, der Herkunft, der früheren Vermögensverhältnisse, der früheren Stellung, der Ursachen, die zur Notlage geführt, ob eigene Schuld oder nicht, und was sonst noch von Bedeutung sein mag. So lobenswert es ist, reichlich zu geben, so ist es doch besser, mehrere zu unterstützen als einen einzelnen zu reichlich (S. th. 2, 2, q. 32, a. 10). Schon der heilige Basilius erklärt auf Grund seiner Erfahrungen, wie schwer es sei, den habsüchtigen Bettler von dem wirklichen Armen zu unterscheiden, er verlangt, daß die Hilfsbedürftigkeit eines jeden klug geprüft werde.[42] Der heilige Ambrosius gibt Anleitung, wonach Alter, Arbeitsfähigkeit, Lebensstellung, Schuld oder Unschuld der Armen berücksichtigt werden sollen.[43] Ähnlich setzt Hieronymus voraus, daß

[42] Ep. 150, 3.

[43] De off. 1, 30, 144. 148 ff. 2, 16, 76 f.

im Geben klug Maß gehalten und nach Bedürftigkeit den Armen Almosen gespendet werde.[44]

Höher als die materielle Gabe steht an sich die geistliche Gabe, auch hat man in erster Linie für den Geist zu sorgen, diese Sorge steht dem Range nach höher als die Sorge für den Leib, und dasselbe gilt im Verhältnis zum Nächsten, den man ja lieben soll wie sich selbst. Gleichwohl kann es in einem bestimmten Fall besser und richtiger sein, zuvörderst für den Leib zu sorgen, nach dem bekannten Wort des Philosophen: Melius est ditari quam philosophari necessitatem patienti (S. th. 2, 2, q. 32, a. 3).

Am besten wird den Forderungen christlicher Klugheit durch organisierte Liebestätigkeit unter Leitung der Kirche genügt; die von den Aposteln geschaffene Einrichtung bleibt ihrer Idee nach vorbildlich. Bei Durchführung der organisierten, christlichen Liebestätigkeit werden gewissenhafte, christlich denkende Laien unentbehrlich sein. Nur so, durch Organisation, gelingt es, den bei zersplitterter privater Liebestätigkeit unvermeidlichen folgenschweren Fehler zu vermeiden, daß Unwürdige, Müßiggänger, gewissenlose Betrüger und damit Müßiggang, Gewissenlosigkeit und Schlechtigkeit von christlicher Seite mit Geldmitteln unterstützt und die würdigen, verschämten Armen verkürzt werden; wer nicht arbeitet, obwohl er arbeiten könnte, soll auch nicht essen (II Thess. 3, 10); betrügerische Erschleichung von Gaben wird vom Catechismus Romanus dem Diebstahl gleichgestellt, ja für schlimmer erklärt, weil hier die Lüge noch hinzukommt (Cat. Rom. 3, 8, 9). Zugleich ermöglicht es die organisierte Liebestätigkeit, gründlich und wirklich rationell der Not abzuhelfen, so namentlich durch Verschaffung von Arbeitsgelegenheit. Neben der materiellen Hilfe kann die organisierte Liebestätigkeit alle in moderner Zeit wichtigen Zwecke der Beseitigung und Linderung von Not sich zur Aufgabe machen, und sie wird, mögen diese Zwecke leibliches oder seelisches Elend, Wohnungsfürsorge, Krankenpflege, Schutz der Jugendlichen oder was immer für eine Seite moderner Not betreffen, die Aufgabe am besten zu erfüllen imstande sein. Doch bleibt die private Betätigung der einzelnen als solcher gleichwohl unersetzlich, schon weil manche verschämte Arme nur oder wenigstens oft zunächst nur Privaten Vertrauen schenken.

402. Segen und Früchte des Almosens. Das Almosen ist ein Gott angenehmes Opfer, nach dem schönen Wort des heiligen Jakobus (Jak. 1, 27): Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum; durch die Beziehung auf die Gottesverehrung wird das Almosen ein Akt der Religiosität, ein Opfer. Durch die

[44] Ep. 52, 9. 58, 7. 108, 16.

Tugendgesinnung der Buße wird es zu einem Werk der Genugtuung, ein satisfaktorisches Werk; als Akt der Caritas, die principium merendi ist, wird es verdienstlich (Dan. 4, 24. Tob. 4, 11. 12, 8f. Sir. 3, 33. Matth. 25, 34ff. Luk. 6, 38. 12, 33. 16, 9. Hebr. 13, 16). Speziell wird dem, der in christlicher Liebe Almosen gibt, barmherziges Gericht in Aussicht gestellt (Matth. 5, 7. Jak. 2, 13). Des verheißenen Segens und Lohnes der Wohltätigkeit können auch solche teilhaftig werden, die nicht über die Güter dieser Welt verfügen, denn der Herr belohnt die geringste Guttat, aus aufrichtiger Liebe in seinem Namen vollbracht (Matth. 10, 42. Mark. 12, 42ff. Luk. 21, 1ff.).[45] Am verdienstlichsten freilich bleibt die Hingabe jeglichen Besitzes um Christi willen (Matth. 19, 21ff.).

403. Der Vorwurf der planlosen Almosenwirtschaft. Der Vorwurf, die alte Kirche habe indiskretes Almosen gepredigt und begünstigt, ist unberechtigt. Augenscheinlich wurde dieser Vorwurf durch patristische Äußerungen veranlaßt, wie sie bei Klemens von Alexandrien, Hieronymus und anderen sich finden, wonach man unterschiedslos jedem Bittenden geben, ja die Armen aufsuchen soll. Aber dabei ist nicht beachtet, daß diesen Äußerungen Luk. 6, 30 zugrunde liegt und daß sie ähnlich wie das Wort des Herrn selbst zu erklären sind: es handelt sich um eine Forderung der Gesinnungsethik, um die Bereitheit des Herzens, stets soll man so gesinnt sein. Keineswegs ist das so zu verstehen, als müßte nun nach diesem Grundsatze stets gehandelt werden. Ebenso bestimmt wiederholen die Kirchenväter auf der andern Seite, wer nicht arbeiten wolle, solle auch nicht essen; schon die Didache enthält das oft wiederholte Wort: „Dein Almosen schwitze in deiner Hand, bis du erkannt, wem du es geben sollst", und für die Praxis geben ein Basilius, Ambrosius, Hieronymus dementsprechende Anweisungen, die von großer Erfahrung und praktischer Klugheit Zeugnis ablegen. Mit allem Nachdruck bekämpfen die Kirchenväter den Müßiggang und sie warnen vor jeglicher Unterstützung des gewissenlosen Müßiggängers. Wenn der Sinn der berührten Äußerungen, die eigentlich als Forderungen der Gesinnungsmoral gemeint sind, zuweilen zurücktritt, so darf nicht übersehen werden, daß die Kirchenväter oft empörendem Geize entgegenzutreten hatten, Geizigen gegenüber die Vorsicht und Zurückhaltung beim Almosengeben betonen, hieße sie in ihrem Fehler bestärken.[46]

Einseitig ist ferner die Darstellung, als betonten die Kirchenväter lediglich das Almosen als Weg der Abhilfe angesichts der Not in der Welt und als

[45] Cyprian, De op. et eleem. 9ff. Augustinus, Enarr. in Ps. 48, sermo 1, 12: Noli timere, ponunt pueri in thesaurario et securi sunt, ponis tu in manu Christi et times?

[46] Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, 1908.

ließen sie den Weg der Prophylaxe und damit das eigentliche Mittel gründlicher sozialer Reform außer acht, als wollten sie alle sozialen Schäden durch Empfehlung des Almosens ausgleichen, statt durch Verschaffung von Arbeit oder Empfehlung solcher Werke den Ursachen der Not entgegenzuwirken. Wiewenig diese Darstellung dem wirklichen Denken der Kirchenväter entspricht, zeigt schon die an die Reichen gerichtete Aufforderung des heiligen Chrysostomus, sie sollen ihre Sklaven ein Handwerk lernen lassen, um sie dann freizugeben, ein Werk, das er als ein von der christlichen Liebe nahegelegtes hinstellt.[47] Überdies ist nicht zu verschweigen, daß die Kirchenväter die Arbeit in idealer Weise schätzten und durch praktische Erziehung zur Arbeit, in der sie eine Stütze der Sittlichkeit und eine Garantie der Selbständigkeit für den einzelnen sahen,[48] gerade in dem Geiste wirkten, der ihnen angeblich fremd geblieben sein soll.

§ 102. Das Verhalten gegen den Leichnam.[49]

404. Allgemeine natürliche und christliche Grundsätze.

Dem allgemeinen menschlichen Bewußtsein entspricht die Forderung, den Leib des verstorbenen Mitmenschen in Ehren zu halten und ehrenvoll zu bestatten. Diese Forderung ist eines der „ungeschriebenen" Gesetze, als solches betrachtet sie Aristoteles,[50] sie ist also enthalten im Naturrecht. Das allgemeine menschliche Bewußtsein kommt zum Ausdruck in den symbolischen Totengebräuchen bei allen Völkern, und auch der Sprachgebrauch spiegelt es wider, man denke an die Wendung: „die letzte Ehre erweisen". Und umgekehrt hat man jederzeit und überall die Verweigerung der herkömmlichen Bestattung als Schimpf und Schmach erachtet. Begründet ist jenes Bewußtsein und die ihm entsprechende Forderung, die Toten zu ehren, in dem Gefühl der Zusammengehörigkeit der Menschen, in der Achtung vor dem Leib als Wesensteil des Verstorbenen, in der Überzeugung oder wenigstens Ahnung von dem persönlichen Fortleben und von der Wiedervereinigung des Leibes mit dem abgeschiedenen Geiste.

Das Christentum vollendet die Auffassung der Vernunft durch seine Lehre von der Auferstehung des Fleisches, nach christlicher Auffassung ist der Leib des Getauften und mit dem Brot der Engel Gespeisten ein Tempel des Heiligen Geistes und Glied des geheimnisvollen Leibes Christi.[51] Die

[47] In I Cor., hom. 40, 5.

[48] Basilius, Hom. in Ps. 14. Ambrosius, De Tob. 24, 92.

[49] Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier, 1901. Die Leichenverbrennung, 1910. Haßl, Gottesacker oder Leichenofen? 1898. Winkler, Verbrennen oder Begraben? 1902.

[50] Rhet. 1, 15.

[51] Augustinus, De civ. Dei 1, 13. De cura pro mortuis gerenda 7, 9.

Kirche hat daher die üblichen Totenfeiern und die Volksgebräuche in christlichem Geiste umgestaltet und veredelt, unter Ausschluß allen Aberglaubens. „Gesät wird in Verweslichkeit, auferweckt wird in Unverweslichkeit, gesät wird ein irdischer Leib, auferstehen wird ein geistiger Leib" (I Kor. 15, 42ff.), das ist das leitende Motiv für die kirchlichen Zeremonien und Gebräuche; diese waren und sind im wesentlichen jetzt noch: Verbringung der Leiche in die Kirche, die gottesdienstliche Feier in der Kirche, Geleite zum Friedhof und Beerdigung unter Gebet und Psalmengesang (C. c. 1204). Dem Christen soll so die gebührende Bestattung zuteil werden, es soll der Seele der Eingang in Gottes Seligkeit erfleht und zugleich auch, wie schon Augustinus hervorhebt, den Gefühlen der Hinterbliebenen Rechnung getragen werden. „Der Glaube stellt den todesbleichen Leichnam zusammen mit der zu Gott heimgegangenen Seele, das Dunkel des Friedhofes zusammen mit dem Lichte der ewigen Heimat, die Trauerschleier der Leidtragenden zusammen mit den Lichtgewändern der Engel Gottes, das schmerzliche Abschiednehmen zusammen mit dem frohen Wiedersehen, den Leichengeruch der Erde zusammen mit dem Wohlgeruche des Himmels, die Todesschatten des Grabes zusammen mit dem Frieden des Paradieses" (Kardinal Faulhaber). Nicht unvereinbar mit dieser kirchlichen Auffassung sind im einzelnen Fall besondere Ehrenerweisungen entsprechend Rang und Stand der Familie, also besondere Feierlichkeit der Beerdigung, Schönheit der Grabmäler; unvernünftigen Luxus dagegen und nicht minder jeglichen unwahren Ehrenerweis, wie ihn vielfach die Sitte der Leichenreden mit sich bringt, verwirft die Kirche.

405. Die Weise der Bestattung.

1. Die Beerdigung wird zwar weder vom Naturrecht, noch vom christlichen Glauben, wie schon Minucius Felix feststellt,[52] strikt erfordert, gleichwohl wird sie sowohl durch das natürliche Bewußtsein als auch, und noch mehr, durch den christlichen Glauben nahe gelegt, die Beerdigung ist die ursprüngliche Art der Totenbestattung (Gen. 3, 19), und sie ist die ausschließliche christliche Sitte. Die Christen übernahmen die jüdische Gewohnheit (vgl. I Kge. 31, 12. Lev. 20, 14); bereits Minucius Felix bezeichnet die Beerdigung als die ältere und bessere Sitte,[53] bald erschien die Verbrennung als heidnische, die Beerdigung als christliche Sitte; ja eine Synode von 785 bedrohte später geradezu die Verbrennung mit Todesstrafe.[54]

[52] Octav. 11. 34.

[53] Octav. 34.

[54] Syn. Paderb., c. 7.

Im bewußten Gegensatz zur kirchlichen Sitte machen die Vertreter des Laizismus, voran die Freimaurer und Sozialisten, Propaganda für die Leichenverbrennung. Die ersten Versuche der Kirchenfeinde, die Leichenverbrennung in die christliche Welt einzuführen, schlugen fehl; solche Versuche wurden 1797 zur Zeit der französischen Revolution gemacht und später wiederholt im 19. Jahrhundert in Deutschland. Mehr Erfolg hatte die „tendenziöse" Leichenverbrennung seit der Abhaltung des internationalen Freimaurerkongresses zu Neapel am 8. Dezember 1869, der bekannten Gegendemonstration gegen das vatikanische Konzil; dort war nämlich die Verbrennung als eines der Mittel ausersehen worden, geeignet, die christliche Kultur zu bekämpfen, die Kultur zu säkularisieren und den Glauben an ein anderes Leben nach und nach zu erschüttern oder zurückzudrängen. Nunmehr hat die tendenziöse Bewegung zugunsten der Kremation in den Richtungen und Parteien ihre Träger, die unter jüdisch-freimaurerischem Einfluß stehen, es sind jene Kreise, die dank ihrem geistigen, vielfach auch wirklichen Zusammenschluß als Organisation der Welt im Sinne des heiligen Augustinus und als Hauptgegner des Königtums Christi und grundsätzliche Förderer der Verweltlichung des öffentlichen Lebens zu gelten haben; daß dabei Sozialisten und Kommunisten nicht zuletzt in Betracht kommen, ist eine bekannte Tatsache. In den Zentren moderner Ungläubigkeit und Unsittlichkeit, den Großstädten, errichtete man allenthalben Krematorien, Feuerbestattungsvereine wurden gegründet, und unermüdlich werden die Vorzüge der Verbrennung verkündigt, „um das letzte christliche Gepräge des öffentlichen Lebens auszutilgen und die Geister vom Glauben an Jenseits und Auferstehung abzulenken" (Kardinal Faulhaber). Viele Kulturstaaten, deren Regierungen vielfach unter direktem oder indirektem Einfluß der vom Judentum beherrschten Loge standen, haben die Leichenverbrennung zugelassen.

Je deutlicher die Absicht der Feinde christlicher Kultur zutage trat, um so entschiedener mußte die Kirche an der alten christlichen Sitte festhalten. Am 19. Mai 1886 wurde durch Dekret vom heiligen Officium verboten, einem Verbrennungsverein anzugehören,[55] und am 15. Dezember desselben Jahres wurde angeordnet,[56] es dürfen die Exsequien dann vorgenommen werden, wenn die Verbrennung lediglich durch andere veranlaßt würde, vorausgesetzt, daß kein Ärgernis entsteht oder dem Ärgernis durch nähere Erklärung vorgebeugt wird, doch ist es dem funktionierenden Geistlichen verboten, die Leiche bis zum Krematorium zu begleiten; solchen dagegen, die nach ihrer

[55] S. Off. d. d. 19. 5. 1886: handelt es sich um Tochtergesellschaften der Freimaurerei, so treten die betreffenden Strafen ein.

[56] Vgl. Congr. Conc. d. d. 16. 1. 1920.

eigenen Bestimmung verbrannt werden sollen, ist das christliche Begräbnis zu verweigern, wenn sie notorisch und sicher bis zum Tode bei ihrem Sinn verharrten, in zweifelhaften oder schwierigen Fällen ist der Ordinarius zu befragen, der in besonders schwierigen oder zweifelhaften Fällen, etwa bei bona fide ignorantes, die Einsegnung gestatten könnte.[57] Ferner ist es verwehrt, für solche, die nicht ohne ihre Schuld verbrannt wurden, offenkundig die heilige Messe zu lesen, anders, falls dies privatim geschieht (so nach einem Dekret vom 27. Juli 1892 und C. c. 1241). Das neue Recht schützt und regelt die christliche Sitte der Beerdigung durch seine Bestimmungen C. c. 1203 ff. Wer die Verbrennung seines Leibes angeordnet und kein Zeichen der Reue mehr gegeben hat, darf nicht kirchlich beerdigt werden (c. 1240, § 1, 5), besteht ein Zweifel, so ist der Ordinarius zu befragen, wenn hiezu Zeit vorhanden ist, läßt sich der Zweifel nicht beseitigen, so ist die Beerdigung unter Vermeidung von Ärgernis vorzunehmen (c. 1240, 2), gemeint sind hier Fälle, wo die Feuerbestattung unterbleibt und die Angehörigen den Geistlichen um Vornahme der kirchlichen Bestattung bitten. Eine die Verbrennung betreffende Anordnung darf nicht ausgeführt oder beachtet werden (c. 1203, § 2); jede formelle Mitwirkung oder tatsächliche Billigung ist verboten und sündhaft. Aschenurnen dürfen nicht auf dem geweihten Friedhof selbst beigesetzt werden, gegen Anordnungen der weltlichen Behörde, die hiemit im Widerspruch stehen, hat der Geistliche Einsprache zu erheben, er darf sich zu keiner Vermittlung verstehen.[58] Wenn katholische Hinterbliebene den akatholischen Kirchendiener veranlassen, die Beerdigung vorzunehmen, nachdem diese mit Rücksicht auf die angeordnete Verbrennung katholischerseits verweigert wurde, so ist gegen sie wegen Verdachtes der Häresie vorzugehen (nach C. c. 2314 ff).[59] Der weltliche Gesetzgeber dürfte nötigenfalls aus wichtigen Gründen die Verbrennung hingehen lassen, jedenfalls aber hat er alles zu vermeiden, was irgendwie den Schein einer Billigung oder Empfehlung erwecken könnte.

Mit Recht hält die Kirche unter Ablehnung der schwer sündhaften und „barbarischen" Leichenverbrennung[60] an der Sitte der Beerdigung fest. Einmal handelt es sich dabei um die ursprüngliche und uralte christliche Sitte. Sodann sind es symbolisch-mystische Gründe, die für diese Haltung der Kirche maßgebend sind. In Betracht kommt hier das ehrwürdige Wort

[57] Denz. n. 1863 f. Solchen, die trotz Mahnung aus dem Leichenverbrennungsverein nicht austreten oder die Anordnung der Verbrennung nicht widerrufen, sind die Sakramente zu verweigern.

[58] S. Off. d. d. 19. 6. 1926.

[59] S. Off. d. d. 23. 2. 1926.

[60] S. Off. d. d. 19. 6. 1926.

vom „Zurückkehren zur Erde", von der wir genommen sind (Gen. 3, 19. Sir. 40, 1). Höchst wirksam sodann wird christliches Fühlen und Denken beeinflußt durch die Erinnerung an das Begräbnis des Herrn selbst, Christus selbst hat die Sitte der Beerdigung geweiht und sie so seinen Anhängern lieb und wert gemacht, daher auch jener Haß der Kirchenfeinde. Überdies ist es christlichem Empfinden zuwider, zu wissen oder gar dazu beizutragen, daß der Leib, das Geschöpf aus Gottes Hand und der frühere Tempel des Heiligen Geistes gewaltsam und „barbarisch" vernichtet werde. Vielmehr ist es christlichem Empfinden und Glauben entsprechend, daß der Leib als Same eines neuen und verklärten Leibes der Erde anvertraut wird, um der Auferweckung am jüngsten Tage zu harren (I Kor. 15, 36ff.); der Christ will beerdigt sein propter fidem resurrectionis astruendam,[61] noch sein Grab soll den Glauben bekennen und wecken, daß der Tag der Auferstehung kommen wird. Im strengen Sinne „demonstrieren" kann man allerdings weder vom natürlichen noch vom christlichen Standpunkt aus die alleinige Berechtigung der Beerdigung, wer aber den angeführten mystisch-symbolischen Gründen den für ein christliches Gemüt überzeugenden Charakter abstreitet, zeigt, daß ihm das christliche Empfinden abhanden gekommen ist. Wären indessen diese gewichtigen Gründe auch nicht vorhanden, so müßte doch das tendenziöse, immer gehässiger und rücksichtsloser werdende Eintreten der Kirchenfeinde für die zu verabscheuende Sitte der Feuerbestattung und für die Entchristlichung des öffentlichen Lebens allein schon die Kirche und die Katholiken bestimmen, desto entschiedener der alten christlichen Sitte treu zu bleiben.

2. Die Gesichtspunkte, die von den Befürwortern der Feuerbestattung angeführt werden, sprechen in Wahrheit gegen die heidnische Sitte.

Daß die Verbrennung ästhetisch und psychologisch betrachtet den Vorzug verdiene vor der natürlichen Verwesung, ist nicht richtig; die Zuckungen des Körpers im Feuer sind derart jeglichem, auch dem ästhetischen Empfinden zuwider, daß die Bezeichnung der Feuerbestattung als verabscheuungswürdigen Mißbrauches[62] und einer barbarischen Sitte[63] durchaus gerechtfertigt erscheint. Die Vorstellung der natürlichen Verwesung des Leibes im Grabe verliert durch die Idee des ins Erdreich gelegten Weizenkornes und durch den Gedanken, daß der Mensch für die Sünde diese Strafe verdient, viel von dem Grauenhaften, das ihr anhaftet. „Mit der ruhigen Ehr-

[61] Augustinus, De civ. Dei 1, 13.

[62] S. Off. d. d. 19. 5. 1886; bei Bestätigung dieses Dekrets nennt Leo XIII. die Feuerbestattung „detestabilis abusus".

[63] Decr. d. d. 19. 6. 1926.

furcht, mit der wir vor einem Saatfelde stehen, stehen wir vor einem Grabhügel, unter dem ein Weizenkorn der Auferstehung entgegenreift; was ist schöner: die Urne einer feuerbestatteten Mutter als Zierstück in seinen Garten stellen oder umgekehrt, mit den Blumen seines Gartens das Grab der verstorbenen Mutter schmücken?" (Kardinal Faulhaber.)

Selbst der gesundheitliche Gesichtspunkt, der zunächst für die Leichenverbrennung zu sprechen scheint, spricht tatsächlich wider die Kremation. Anders verhielte es sich nur, wenn die Behauptung richtig wäre, die Friedhöfe bilden eine ständige Gefahr für die Gesundheit durch die gefährlichen Miasmen, die in die Atmosphäre ausgeströmt werden, und durch Infizierung von Grundwasser und Trinkwasser. Allein alle diese Behauptungen haben sich als tendenziöse Annahmen ohne Grund und Beweis herausgestellt; natürlich ist zu fordern, daß die Begräbnisstätten zweckmäßig angelegt und die Leichen rationell behandelt werden. Anderseits versagt bei gefährlichen Epidemien das Verbrennungsverfahren geradezu, während das rasche Verfahren der Beerdigung die Ansteckung durch den Leichnam ausschließt. Die Gefahr, lebendig begraben zu werden, ist mittels staatlich angeordneter Leichenschau und gewissenhafter Durchführung der Vorschriften zu beseitigen; übrigens steht dieser Gefahr bei der Feuerbestattung die nicht minder entsetzliche Gefahr gegenüber, lebendig verbrannt zu werden.

Auch das von materialistischer Gesinnung eingegebene Bedenken, als werden durch das Anlegen von Friedhöfen Landwirtschaft und Volkswirtschaft geschädigt, weil jener viel Boden entzogen werde, entbehrt der Begründung, ist doch der benötigte Flächenraum, verglichen mit der gesamten Bodenfläche, verschwindend klein, und wenn man ernstlich das Ideal der landwirtschaftlichen Autarkie fördern möchte, so würde dies wirksamer in der Weise geschehen, daß gewisse Zweige der Industrie eingeschränkt oder beseitigt werden. Eine wirkliche Schädigung des Volkswohlstandes ist weit eher durch die Verbreitung der Kremation zu erwarten, angesichts der außerordentlich hohen Aufwendungen für Errichtung der kostspieligen Krematorien, für den Kohlenverbrauch und die Unterhaltungskosten.

In sozialer Hinsicht läßt die Beerdigung als solche die Gleichheit aller Menschen deutlich vor Augen treten, alle sollen im Grabe der Auferstehung harren; heidnischem Denken und heidnischer Ungleichheit, wie sie tatsächlich in Griechenland und in Rom bestand, entspricht es, wenn den Reichen die Feuerbestattung als Vorrecht zugestanden wird, während die Armen beerdigt werden.

Ein nicht unerhebliches Bedenken ergibt sich schließlich für die Feuerbestattung vom Gesichtspunkt der Strafrechtspflege aus. Die Erdbe-

stattung läßt, auch nach längerer Zeit noch, die Exhumation zu, wodurch schon manches Verbrechen nachträglich ans Licht gebracht werden konnte, mit der Feuerbestattung dagegen ist dem raffinierten Verbrecher ein Mittel gewährt, um jegliche Spur des Verbrechens zu beseitigen. Daß solche Fälle geheimer Beseitigung etwa einer lästigen Gattin durch einen verbrecherischen Gatten undenkbar oder gar so selten wären, wird man angesichts moderner unchristlicher und gewissenloser Gesinnung nicht glaubhaft machen können, ebensowenig, daß solcher Gefahr durch ärztliche Untersuchungen vorgebeugt werde; denn in Fällen, wo zunächst kein schlimmer Verdacht besteht, stellt niemand Untersuchungen an, als gälte es, ein Verbrechen aufzudecken, und zudem würde die Untersuchung, ob keine Vergiftung vorliege, nur mittels förmlicher Sektion durch einen erfahrenen Sachverständigen durchzuführen sein. Schon dieser Umstand sollte, ganz abgesehen von dem religiösen Gesichtspunkt und dem Gesichtspunkt der zu schützenden christlichen Kultur, den staatlichen Gesetzgeber abhalten, die Leichenverbrennung zu genehmigen und den Wohlhabenden lediglich zum Zweck der Demonstration gegen die Kirche ein Vorrecht einzuräumen. Eine Verletzung der Toleranz läge in der Versagung eines solchen Vorrechtes keineswegs, sind doch, von allem andern abgesehen, die Krematisten keine religiöse Sekte.

406. Leichensektion und Anatomie. Sie können wegen ihrer Notwendigkeit für gerichtliche und wissenschaftliche Zwecke nicht beanstandet werden, wenn nur die dem Leichnam nach christlicher Auffassung gebührende Achtung nicht verletzt wird, wenn solche Leichname also der kirchlichen Einsegnung nicht beraubt und die Überreste hernach geweihter Erde übergeben werden. Nach kirchlicher Bestimmung ist jeder Teil des Körpers eines Getauften geweihter Erde zu übergeben.[64]

Entweihung und Beraubung der Gräber, Zerstreuen oder Mißbrauch der Gebeine ist nach der Auffassung des Alten Testamentes ein heidnischer Greuel (Jer. 8, 1f. Bar. 2, 24f.), noch verabscheuungswürdiger wird dieses Verbrechen im Lichte der christlichen Auffassung.

[64] S. Off. d. d. 3. 9. 1897. Papst Bonifaz VIII. hat nicht jede anatomische Sektion, vielmehr nur die Sitte getadelt, die Gebeine der unterwegs Gestorbenen durch Auskochen zum Transport geeignet zu machen. Die Herzen Verstorbener dürfen in Ampullen aufbewahrt werden (Congr. Rit. d. d. 11. 2. 1898).

D. Die materiellen Güter.[1]

§ 103. Die ursprünglichen Erwerbstitel.

407. Die Okkupation. Um zunächst nochmals den Grundbegriff des Privateigentums festzustellen, so besteht es darin, daß der Eigentümer einer Sache hierüber nach freiem Ermessen verfügen und andere von jeder Einwirkung ausschließen kann, soweit nicht rationelles Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen (BGB. § 903), selbstverständlich muß die Moral verlangen, daß das Recht nach den sittlichen Normen ausgeübt werde (Nr. 249). Vom Eigentum zu unterscheiden ist der Besitz, das Machtverhältnis gegenüber einer Sache, sofern jemand über diese tatsächlich die Gewalt erlangt hat (BGB. § 854).

Eigentumsbesitz oder „Eigenbesitz" (BGB. § 872) wird erworben durch eine zur Besitzergreifung geeignete Handlung, verbunden mit dem Willen, die Sache als eigene innezuhaben, also durch Betreten des Grundstückes, Berühren der Sache und ähnliche Handlungen. Genau in derselben Weise entsteht Eigentumsrecht an der Sache, sobald nämlich niemand sonst begründeten Anspruch und Einspruch erheben kann. Ist demnach die Sache res nullius im Augenblick der Besitzergreifung, so wird der diese Vornehmende Eigentümer: eine herrenlose oder herrenlos gewordene Sache, res derelicta, wird Eigentum des ersten Okkupierenden, in diesem Sinne spricht man von Okkupation oder Aneignung (S. th. 2, 2, q. 66, a. 5 ad 2. BGB. § 958). Die Aneignung gehört demnach zu den ursprünglichen Erwerbstiteln, durch Aneignung gehen nicht in Privateigentum befindliche Sachen in solches über. Sie vollzieht sich bei beweglichen Sachen durch physische Ergreifung, bei Grund und Boden durch Bearbeitung, Umzäunung, symbolische Zeichen, vorausgesetzt ist, daß man die Sache wirklich festhält, so die herkömmliche Auffassung; doch wird nicht zu bestreiten sein, daß, wie Ihering geltend macht, es im letzten Grunde wesentlich darauf ankomme, ob faktisch zwischen Person und Sache ein Verhältnis der Herrschaft und Unterwerfung besteht. Die Besitzergreifung muß mit der Absicht, den Gegenstand in Besitz zu nehmen, erfolgen; der Einwand, alsdann könnten die des Vernunftgebrauches Entbehrenden keinen Besitz und kein Eigentum haben, ist ohne Bedeutung, weil ihre Vertreter für sie handeln. Natürlich kommen nur okkupierbare Sachen in Betracht, also von vornherein nicht, was sich etwa im Eigentum der Kirche oder des Staates oder Dritter befindet, es darf weder das Gemeinwohl noch ein fremdes Recht, kein gesetzliches Verbot und kein fremdes Eigentums-

[1] Kiefer, Die Tugend der ausgleichenden Gerechtigkeit, 2. Aufl., 1908. Hier auch weitere Literatur (Ausgaben des BGB. mit Anmerkungen von Lehmkuhl u. a.).

recht verletzt werden. Preisgegebene Grundstücke oder durch den Tod des Eigentümers herrenlos gewordene fallen nach positiv gesetzlicher Bestimmung an den Fiskus. Nach dem Völkerrecht kann das Land unzivilisierter Stämme okkupiert werden.

Der Titel der Okkupation findet teils infolge der weit vorgeschrittenen Entwicklung der Eigentumsverhältnisse teils und im Zusammenhang damit infolge positiv gesetzlicher Einschränkung nur noch eine sehr reduzierte Anwendung.

1. „Wilde Tiere sind herrenlos, solange sie sich in der Freiheit befinden. Wilde Tiere in Tiergärten und Fische in Teichen oder andern geschlossenen Privatgewässern sind nicht herrenlos" (BGB. § 960). Die Aneignung von solchen Tieren in Tiergärten und von Fischen in Privatgewässern wäre als Verletzung der kommutativen Gerechtigkeit anzusehen, es würde sich also die Pflicht der Restitution ergeben. Entschädigung müßte erfolgen entsprechend der Schädigung des Herrn. Ist der Raum klein und sind die Tiere leicht zu fangen, so liegt Diebstahl vor; im übrigen ist Ersatz zu leisten im Verhältnis zur Aussicht des Herrn, die Tiere zu fangen.

Wer entgegen dem Strafgesetz, notwendig im Interesse des Gemeinwohles, in offener Waldung jagt, verfehlt sich nach Alphons von Liguori gegen eine lex mere poenalis und, abgesehen von bedeutender Schädigung, nicht durch schwere Sünde, und da es sich um Verletzung eines bloßen Pönalgesetzes handelt, besteht demzufolge auch keine Ersatzpflicht.[2] Jedenfalls ist bei Beurteilung des Jagdfrevels davon auszugehen, daß er dem Diebstahl nicht gleichgesetzt werden darf, denn das Wild ist ja herrenlos, der zur Jagd Berechtigte hat kein individuelles Eigentumsrecht an einem bestimmten Tier; man wird daher der Konsequenz nicht ausweichen können, daß das Wild Eigentum des Okkupierenden wird; doch bleibt er verpflichtet, dem Berechtigten, zu dessen Schutz oder Gunsten das Jagdverbot besteht (BGB. § 823, 2), die Schädigung zu vergüten (BGB. § 249 ff.), soweit dieser nämlich wirklich Einbuße erlitten hat; in Betracht zu ziehen wäre auch eine etwaige Schädigung in dem Sinne, daß bei der Verpachtung ein geringerer Betrag erzielt wird. Nach gerichtlichem Urteil wäre es Pflicht, das erjagte Wild herauszugeben.

„Erlangt ein gefangenes wildes Tier die Freiheit wieder, so wird es herrenlos, wenn nicht der Eigentümer das Tier unverzüglich verfolgt oder wenn er die Verfolgung aufgibt" (BGB. § 960, 2). Gibt ein gezähmtes Tier die Gewohnheit, an den ihm bestimmten Ort zurückzukehren auf, so wird es herrenlos, wenn nicht der Eigentümer es unverzüglich verfolgt oder wenn

[2] Alph., Mor. 1, 2, 145. 3, 5, 604 f.

der Eigentümer die Verfolgung aufgibt (BGB. § 961). Der Eigentümer des Bienenschwarms ist befugt, fremden Boden zu betreten, ist der Schwarm in eine fremde unbesetzte Bienenwohnung eingezogen, so darf der Eigentümer das Nötige tun, um die Bienen einzufangen, er hat jedoch entstehenden Schaden zu ersetzen; ist ein Bienenschwarm in eine fremde besetzte Bienenwohnung eingezogen, so geht das Eigentum über (BGB. § 962 ff.). Würden Tiere, wie Katzen, Nachbarn des Eigentümers oder Dritten größeren Schaden zufügen, so könnten solche Tiere im Notfall getötet werden, aber lediglich im Notfall, wenn der Eigentümer den Schaden nicht ersetzen und keine Vorsorge treffen will, unter Umständen bedeutete sonst die Beseitigung solcher Haustiere eine Verletzung der Nächstenliebe.

2. Der Entdecker eines Schatzes wird Eigentümer, wenn er den Schatz in Besitz nimmt, als res nullius gehört der Schatz dem, der ihn zuerst okkupiert (S. th. 2, 2, q. 66, a. 5 ad 2). Unter dem Schatze sind bewegliche Wertgegenstände zu verstehen, die so lange verborgen lagen, daß der Eigentümer nicht mehr zu ermitteln ist. Das positive Gesetz bestimmt, daß unter Ausschluß des etwaigen Nutznießers (BGB. § 1040), nachdem der Schatz entdeckt und dann infolge der Entdeckung in Besitz genommen wurde, das Eigentum daran zur Hälfte vom Entdecker, zur Hälfte vom Eigentümer der Sache erworben wird, in der sich der Schatz gefunden hat (BGB. § 984). Doch wird man hinzufügen dürfen, daß das staatliche Gesetz erst nach richterlicher Entscheidung im Gewissen verpflichtet, denn die zugunsten dieses Gesetzes dem Gesichtspunkt des Gemeinwohles zu entnehmenden Gründe sind nicht so gewichtig und einleuchtend, daß dadurch dem Naturrecht ohne weiteres präjudiziert würde. Wenn der Entdecker des Schatzes in fremdem Boden das Grundstück erwirbt, so wird er zweifellos alleiniger Eigentümer; er würde das Recht des Verkäufers nicht schädigen, weil dieser mit dem Kauf des Grundstückes den Schatz seinerzeit nicht okkupiert hat und weil der Schatz nicht als Frucht von Grund und Boden gelten kann.

3. Auch der Fund kann Eigentum begründen (BGB. § 965 ff.). Eine verlorene Sache, die man findet, an sich zu nehmen, ist nicht Pflicht der Gerechtigkeit, doch kann die Nächstenliebe, die gebietet, den andern vor Schaden zu bewahren, wenn es unschwer möglich ist, im einzelnen Falle erfordern, daß man die Sache an sich nimmt, nämlich dann, wenn sonst die Sache zugrunde ginge oder es dem Eigentümer unmöglich würde, wieder zu seinem Eigentum zu kommen. Nimmt man die Sache an sich, so ist die Idee der Geschäftsführung ohne Auftrag entsprechend anzuwenden; „wer ein Geschäft für einen andern besorgt, ohne von ihm beauftragt oder ihm gegenüber sonst dazu berechtigt zu sein, hat das Geschäft so zu führen, wie

das Interesse des Geschäftsherrn mit Rücksicht auf dessen mutmaßlichen Willen es erfordert" (BGB. § 677). Die Gerechtigkeit fordert näherhin, daß man nicht nur nichts tue, um den Eigentümer zu verhindern, sein Eigentum wieder zu erlangen, sondern sich bemühe, ihn ausfindig zu machen; überdies ist die Sache mit der nötigen Sorgfalt aufzubewahren. „Wer eine verlorene Sache findet und an sich nimmt, hat dem Vertreter oder dem Eigentümer oder einem sonstigen Empfangsberechtigten unverzüglich Anzeige zu machen. Kennt der Finder die Empfangsberechtigten nicht oder ist ihm ihr Aufenthalt unbekannt, so hat er den Fund und die Umstände, welche für die Ermittelung der Empfangsberechtigten erheblich sein können, unverzüglich der Polizeibehörde anzuzeigen. Ist die Sache nicht mehr als drei Mark wert, so bedarf es der Anzeige nicht" (BGB. § 965). Der Forderung entsprechender Sorgfalt wird genügt, wenn die vom Gesetz gegebenen Vorschriften eingehalten werden. Was die Sorge für Verwahrung der Sache betrifft, so hat der Finder nur Vorsatz und grobe Fahrlässigkeit zu vertreten, Ersatzpflicht würde nur eintreten, abgesehen von richterlicher Entscheidung, bei schwerer Schuld (BGB. § 968). Ist Verderb der Sache zu befürchten oder ist die Aufbewahrung mit unverhältnismäßig großen Kosten verbunden, so ist die Sache öffentlich zu versteigern, vorher muß die Polizeibehörde benachrichtigt werden, der Erlös tritt sodann an die Stelle der Sache (BGB. § 966 f.). Die vernünftig aufgewendeten Kosten muß der Empfangsberechtigte ersetzen, da der Finder natürlich nicht geschädigt sein darf (BGB. § 970). Überdies hat der Finder den Finderlohn zu beanspruchen, vorausgesetzt, daß er die Anzeigepflicht nicht verletzt oder den Fund auf Nachfrage nicht verheimlicht hat (BGB. § 971). Macht der Finder seinen Anspruch geltend, so gewährt ihm das Gesetz Schutz, indem es ihm gestattet, den Gegenstand so lange zu behalten (BGB. § 972. 1000), bis seine gerechten Forderungen erfüllt sind. Natürlich kann der Finder auf den Finderlohn wie auf etwaigen Erwerb des Eigentums an der Fundsache verzichten. Doch wäre es, falls der Finder infolge der Unkenntnis der gesetzlichen Bestimmungen keinen Anspruch erhebt, ungerecht, ihn gar nicht oder ganz ungenügend zu entlohnen.

Der Fund einer unlängst verlorenen Sache ist nicht Fund einer res derelicta, solange also vernünftigerweise damit zu rechnen ist, daß der Eigentümer entdeckt werden könne, geht das Eigentum nicht auf den Finder über. Immerhin kann man von bedingter Aneignung einer möglicherweise später als herrenlos zu betrachtenden Sache reden. Wenn nämlich trotz entsprechender Bemühungen im Sinne des Gesetzes ein Empfangsberechtigter sich nicht gemeldet hat, so erwirbt der Finder das Eigentum an der Sache, und

zwar in einer durch das positive Gesetz zu bestimmenden Frist, nach BGB. § 973 mit dem Ablauf eines Jahres; nun kann der Finder über die Sache frei verfügen, hat aber, wenn der Empfangsberechtigte oder der sonst Geschädigte während der nächsten drei Jahre gegen den Finder den Anspruch wegen ungerechtfertigter Bereicherung gerichtlich geltend macht, das herauszugeben, um was er bereichert worden ist (BGB. § 973. 977), natürlich darf der Finder in diesem Fall Finderlohn und Aufwendungen in Anrechnung bringen. Vorausgesetzt ist stets bona fides, sie ist nur anzunehmen, wenn die Vorschriften über Bekanntgabe des Fundes und Ermittelung des Eigentümers beachtet werden, alsdann erfreut sich der Finder der Vorrechte des possessor bonae fidei.

Nach wohlbegründetem positiven Gesetz ist der Fund in Geschäftsräumen, in den Beförderungsmitteln einer öffentlichen Behörde oder einer dem öffentlichen Verkehr dienenden Verkehrsanstalt an die betreffende Stelle abzuliefern (BGB. § 978ff.). Nach der Moral ist es freilich nicht Pflicht, in allen Fällen diese Vorschriften zu beachten. Es können nämlich Fälle vorkommen, in denen es ausgeschlossen erscheint, daß ein Empfangsberechtigter je erscheinen wird, hier ist die Sache herrenlos und wird Eigentum des ersten Okkupierenden, solches ist denkbar, wenn wegen der Beschaffenheit des Fundes, etwa eines Geldscheines, dem Verlierer ein Nachweis unmöglich wäre, da in dem Raume sehr viele ab- und zugingen; warum die Verkehrsanstalt hier Eigentümerin werden sollte, ist nicht einzusehen. Würde jedoch der Finder in einem Falle, wo der Nachweis nicht ausgeschlossen ist, den Fund nicht abliefern und dadurch den sonst möglichen Nachweis erschweren oder unmöglich machen, so wäre dies als Unrecht gegen den Verlierer zu betrachten.

408. Der Zuwachs. Ein Zuwachs (accessio) kann für das Eigentum durch menschliche Tätigkeit oder natürlicherweise, infolge Einwirkung von Naturkräften, sich ergeben. Man denkt bei dieser letzten Art von Zuwachs an eine Vermehrung des Eigentums durch Fruchtbarkeit oder durch Hinzukommen fremder Sache zur eigenen auf dem Wege natürlicher Vereinigung (alluvio), also durch allmähliche Anschwemmung. Bei Verbindung, Vermischung und Verarbeitung tritt die menschliche Betätigung hervor, hier wird also Eigentumserwerb durch menschliches Zutun begründet.

Erzeugnisse (und Teile) einer Sache gehören auch nach der Trennung von dieser dem Eigentümer, entsprechend dem Grundsatze: res fructificat domino (BGB. § 953). Dasselbe trifft zu auf den dinglich berechtigten Nutznießer der Sache, auf den Eigenbesitzer guten Glaubens (vgl. jedoch BGB. § 932ff. 988), sowie auf jeden persönlich zum Fruchtgenuß Befugten,

falls er sich im Besitz der Sache befindet oder sobald er von der Sache Besitz ergreift (BGB. § 954ff.). Folgen mehrere Nutznießer aufeinander, so entscheidet hinsichtlich der Verteilung der Früchte die Zeit der Trennung der Früchte und des Anfalles (BGB. § 101). Wer zur Herausgabe von Früchten verpflichtet ist, kann Ersatz der auf die Gewinnung der Früchte verwendeten Kosten verlangen, soweit sie rationeller Wirtschaft entsprechen und den Wert der Früchte nicht übersteigen (BGB. § 102). Bestehen die Früchte in Vergütung für Überlassung des Gebrauches oder Fruchtgenusses, in Zinsen oder anderen regelmäßig wiederkehrenden Erträgen, so gebührt dem Berechtigten ein der Dauer seiner Berechtigung entsprechender Teil (BGB. § 101). Analog tragen die Nutznießer die regelmäßig wiederkehrenden Lasten nach dem Verhältnis der Dauer der Verpflichtung, also etwa Mieter die Steuerlast, andere Lasten sind zu tragen, soweit sie während der Dauer der Verpflichtung anfallen, also etwa die Kosten für Reparaturen (BGB. § 103).

Als Zuwachs bezeichnet man sodann die Verbindung und die Vermischung: ein Eigentumsobjekt erweitert sich durch Vereinigung fremder beweglicher Sache, die hinzukommt, sei es in der Form unzertrennlicher Verbindung oder der Vermischung. Hier, wie auch bei Umbildung, ist der Grundsatz anzuwenden, wonach der untergeordnete, nebensächliche Bestandteil der Hauptsache folgt, accessorium sequitur principale. Wird eine bewegliche Sache durch Verbindung mit einem Grundstück wesentlicher Bestandteil von diesem, so erstreckt sich das Eigentum am Grundstück auf diese Sache (BGB. § 946). Werden bewegliche Sachen so verbunden, daß sie als wesentliche Bestandteile einer einheitlichen Sache erscheinen, so werden die bisherigen Eigentümer Miteigentümer der Sache, maßgebend ist für die Anteile der Wert der Sachen im Augenblick der Verbindung; ist jedoch eine der Sachen als Hauptsache anzusehen, so erwirbt ihr Eigentümer allein das Eigentum (BGB. § 947). Ebenso ist zu entscheiden bei untrennbarer Vermengung beweglicher Sachen, als untrennbar gelten sie auch, wenn die Trennung unverhältnismäßig große Kosten erforderte (BGB. § 948). Falls das Eigentum in der angedeuteten Weise erlischt, erlöschen damit zugleich die sonstigen an der Sache bestehenden Rechte; erwirbt der Eigentümer der belasteten Sache Miteigentum, so bestehen die Rechte an dem Anteil weiter, der an die Stelle der Sache tritt; wird der Eigentümer der belasteten Sache alleiniger Eigentümer, so erstrecken sich die Rechte auf die hinzutretende Sache (BGB. § 949). Als Beispiele seien erwähnt die Vereinigung von zwei Bienenschwärmen (BGB. § 963f.), die Vermischung von zwei Sorten Weines, Bau oder Pflanzung auf fremdem Boden.

In gewissem Sinne kann man als Zuwachs auch die Verarbeitung oder Umbildung (specificatio) einer fremden Sache betrachten, sofern das Gesamtvermögen dadurch eine Mehrung erfährt. Wer nämlich durch Umbildung oder Verarbeitung, und wäre es auch durch Beschreiben oder Bemalen, eines Stoffes so eine neue Sache herstellt, erwirbt daran das Eigentum, anders, wenn der Wert der Verarbeitung wesentlich geringer ist als der Wert des Stoffes (BGB. § 950). Naturgemäß ist der in seinem Recht Verkürzte entsprechend dem Werte seiner Sache nach den Vorschriften über Herausgabe einer ungerechtfertigten Bereicherung zu entschädigen; die Wiederherstellung des früheren Zustandes kann jedoch nicht verlangt werden (BGB. § 951, vgl. aber § 912). Unberührt bleiben übrigens die Vorschriften über Verpflichtung zum Schadenersatz wegen unerlaubter Handlungen und über Wegnahme einer trennbaren Einrichtung, desgleichen sind Aufwendungen zu ersetzen (BGB. § 951, 2).

409. Zuwachs und verwandte Erwerbsarten im Verhältnis zur Okkupation. Der Zuwachs im eigentlichen Sinne oder das, was aus einer Sache entsteht oder hinzukommt, ohne daß es ein anderer dem Eigentümer übergäbe, darf als ursprüngliche oder originäre Erwerbsart im weiteren Sinne betrachtet werden, weil dieser Titel keine Mitwirkung eines früheren Eigentümers erfordert und an recht- und wertbildender Kraft der Okkupation nahe steht, vollkommen gleichzustellen ist der Zuwachs jedoch der Okkupation nicht, denn er setzt die Okkupation als ursprünglichsten Titel voraus und erscheint insofern als abgeleiteter Erwerbstitel. Ähnliches gilt auch von den ihm verwandten Erwerbsarten, so insbesondere von der Umbildung, von der umbildenden Arbeit. Diese Arbeit kann allerdings per accidens sogar zum unmittelbaren Erwerbstitel werden, wenn man in gutem Glauben, wie bereits näher angegeben wurde, einen fremden Stoff verarbeitet hat und der Wert der Umbildung nicht erheblich geringer ist als der Wert des Stoffes. Wie die Arbeit, gemeint ist immer unter Voraussetzung der Okkupation, als natürlicher Erwerbstitel von grundlegender Bedeutung auftritt, beschreibt und zeigt Leo XIII. in überzeugender Weise: „Ackerland verändert unter der sachkundigen Behandlung des Bebauers völlig sein Aussehen, aus Wildnis wird fruchtbares Land, aus unfruchtbarer Strecke wird ergiebiger Boden; was dem Boden die wertvollere Form verliehen, ist derart damit verbunden und eins geworden, daß es zumeist schlechthin nicht mehr davon zu trennen ist. Und nun soll es der Gerechtigkeit nicht widerstreiten, daß jemand das wegnimmt und genießt, was ein anderer im Schweiße seines Angesichtes geschaffen hat? Wie die Wirkung ihrer Ursache folgt, so muß von Rechts wegen die

Frucht der Arbeit denen gehören, die ihre Arbeit aufgewendet haben."[3] Unter unseren kulturell entwickelten Verhältnissen wird freilich die Arbeit regelmäßig nur in Verbindung mit Tauschvertrag oder Verdingung Quelle des Erwerbs.[4] Nur ganz ausnahmsweise, in dem wiederholt namhaft gemachten Falle, erscheint also die Arbeit als ursprüngliche Erwerbsart, der ursprüngliche Erwerbstitel bleibt die Okkupation, wenngleich die Arbeit der weitaus wichtigste natürliche Erwerbstitel ist.

Auch das Urheberrecht, das Recht an literarischen Erzeugnissen und an Kunstwerken, dann auch an Erfindungen, Mustern und Modellen, ist keineswegs eine Schöpfung lediglich des positiven Rechtes, wie Ad. Wagner meint, vielmehr gilt auch vom Urheberrecht dasselbe, was Leo XIII. von dem Recht des Arbeitenden auf die Frucht seiner Arbeit sagt, es erscheint daher als eigentliches und natürliches Eigentumsrecht, begründet durch Geistesarbeit. Die Anwendung des Eigentumsbegriffes auf das geistige Eigentum begegnet keiner unüberwindlichen Schwierigkeit, weil der geistige Inhalt des Geschaffenen in konkreter, sinnfälliger Form zutage tritt.[5]

§ 104. Abgeleitete oder mittelbare Erwerbsarten.

410. Die Übertragung. Charakteristisch für die abgeleiteten Erwerbsarten ist der Umstand, daß man dabei Eigentum von einem andern erwirbt oder erhält. Nach positivem Recht genügt in der Regel das Rechtsgeschäft für sich noch nicht, vielmehr ist außer der Willenseinigung noch eine besondere rechtliche Solennität erforderlich. Diese Übertragung der Verfügungsmacht über ein Objekt von dem einen auf den andern vollzieht sich nach dem positiven Gesetz in verschiedener Weise bei beweglichen Sachen und bei Grundstücken. Bei beweglichen Dingen ist positiv rechtlich erfordert die der Einigung folgende wirkliche, symbolische oder interpretative Übergabe der Sache (BGB. § 929 ff.).[6] Bei Grundstücken geht das Eigentum, und ähnlich verhält es sich mit den Dienstbarkeiten, durch Erklärung der Einigung vor dem Grundbuchamt und durch Eintragung der Rechtsänderung in das Grundbuch vom einen an den andern über (BGB. § 873 ff.). Die Einigung des Verkäufers und des Käufers zum Zweck der Übertragung des Eigentums an Grundstücken heißt Auflassung, sie ist bei gleichzeitiger Anwesenheit zu erklären (BGB. § 925), eine rechtliche Solennität, wodurch die

[3] Leo XIII., Enc. Rerum novarum, d. d. 15. 5. 1891.
[4] Cathrein, Moralphilosophie II, S. 299. 334.
[5] Ebd., S. 328 ff.
[6] Über die Ausnahmen vgl. BGB. § 929—931.

Wichtigkeit des Rechtsgeschäftes und der Rechtsänderung deutlich zum Ausdruck gebracht wird.

Von besonderer moraltheologischen Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Frage, wie gutgläubiger Erwerb von nicht berechtigter Seite zu beurteilen sei. Nach dem Gesetze wird der redliche Erwerber einer beweglichen Sache, die ihm übergeben oder abgetreten wird, auch dann Eigentümer, wenn sie dem Veräußerer nicht gehört, wenn nur die Sache dem Eigentümer nicht gestohlen worden, verloren gegangen oder sonst abhanden gekommen war (BGB. § 939 ff.); Geld, Inhaberpapiere, im Wege öffentlicher Versteigerung veräußerte Sachen werden stets Eigentum des gutgläubigen Erwerbers (BGB. § 935, 2). Ist der Erwerber auch hinsichtlich der etwa auf der Sache lastenden Rechte Dritter in gutem Glauben, so erlöschen regelmäßig mit dem Erwerb des Eigentums zugleich diese Rechte. Der Erwerber ist jedoch nicht in gutem Glauben, wenn ihm bekannt oder infolge grober Fahrlässigkeit unbekannt ist, daß die Sache nicht dem Veräußerer gehört (BGB. § 932, 2). Nach § 816 kann der Berechtigte, wenn ein nicht Berechtigter über einen Gegenstand verfügte, die Herausgabe des durch die Verfügung Erlangten beanspruchen. War die Sache gestohlen oder verloren oder sonst abhanden gekommen, so muß der Erwerber die Sache dem Eigentümer herausgeben (BGB. § 985), ohne Ersatz der Erwerbungskosten. Das positive Recht führt also den alten deutschen Rechtssatz: „Hand muß Hand wahren" durch, der Rechtsnachfolger hat es beim Rechtsstreit nur mit seinem unmittelbaren Vorgänger zu tun, der Kontrahent mit seinem Kontrahenten. Überdies bleibt das Prinzip maßgebend, wonach jeder die Folgen seiner persönlichen Handlung zu tragen hat. Den drohenden üblen Konsequenzen wird durch die Bestimmung vorgebeugt, daß Sachen ausgeschlossen sind, die gestohlen oder verloren wurden oder sonst abhanden gekommen sind, es muß also ein Rechtsgeschäft zugrunde liegen, ferner durch die Bestimmung, daß guter Glaube nicht anzunehmen ist, wenn dem Erwerber infolge grober Fahrlässigkeit unbekannt ist, daß die Sache nicht dem Veräußerer gehört. Bei genügender Vorsicht bietet demgemäß das Gesetz genügende Sicherung gegen Benachteiligung; deshalb wird zuzugeben sein, daß die vom Gesetz im Interesse der Verkehrssicherheit getroffenen Bestimmungen vor dem Forum des Gewissens Geltung haben, so daß der gutgläubige Erwerber nicht zu beunruhigen ist. An sich müßte man allerdings der andern möglichen Lösung der schwierigen Frage, nämlich mit Hilfe des bekannten Grundsatzes: Res clamat ad dominum, den Vorzug einräumen.

Was speziell die Erwerbung von Rechten an fremder Sache betrifft, so werden Dienstbarkeiten an unbeweglichen Sachen gleich dem Eigentum

an diesen (BGB. § 925 ff.), Dienstbarkeiten an beweglichen Dingen[7] regelmäßig durch Übergabe in das Eigentum eines andern übertragen (BGB. § 929). Charakteristisch für die Rechte an fremder Sache ist die Belastung im Interesse der Berechtigten, es sind dingliche Rechte, die der Berechtigte innehat.

Hieher gehört das Erbbaurecht (BGB. § 1012 ff.). Ein Grundstück kann nämlich in der Weise belastet werden, daß dem Berechtigten das veräußerliche und vererbliche Recht zusteht, auf oder unter der Oberfläche des Grundstückes ein Bauwerk zu haben. Das Erbbaurecht erlischt nicht dadurch, daß das Bauwerk untergeht.

Die Dienstbarkeiten (BGB. § 1018 ff.) bewirken, daß dem Berechtigten irgendwie die Benützung fremder Sache zusteht, der Eigentümer muß zugunsten des Berechtigten etwas unterlassen, wozu er sonst befugt wäre, oder etwas zulassen, was er sonst verwehren dürfte, während die Servitut die Verpflichtung zu gewissen Diensten, die Reallast die Verpflichtung zu gewissen Abgaben in sich schließt. Zu unterscheiden sind Grunddienstbarkeiten und persönliche Dienstbarkeiten (BGB. § 1090 ff.), diese bezwecken den Vorteil einer bestimmten Person, jene direkt den Nutzen eines Grundstückes, indirekt den Vorteil des jeweiligen Besitzers. Die belastete Sache heißt dienende Sache; das belastete Grundstück nennt man auch dienendes, im Unterschied vom „herrschenden" Grundstück. Während die Grunddienstbarkeiten, wie der Name besagt, nur unbewegliche Objekte betreffen, können persönliche Dienstbarkeiten sowohl auf unbewegliche als auch auf bewegliche Objekte sich beziehen. Die hauptsächliche persönliche Dienstbarkeit ist der Nießbrauch an fremder Sache (BGB. § 1030 ff.). Stets gilt für den Berechtigten bei allen Dienstbarkeiten, daß er seinen Anspruch nicht ungebührlich ausdehnen und gebrauchen darf und anderseits das Interesse des Eigentümers tunlichst zu berücksichtigen und zu schonen hat (BGB. § 1020. 1036).

Unter Grunddienstbarkeit ist die Belastung eines Grundstückes zugunsten eines andern Grundstückes und seines jeweiligen Eigentümers zu verstehen, und zwar kann es in der Weise belastet werden, daß der Eigentümer des andern Grundstücks das belastete Grundstück in einzelnen Beziehungen benützen darf oder daß auf dem Grundstück gewisse Handlungen nicht vorgenommen werden dürfen oder daß die Ausübung eines Rechtes ausgeschlossen ist, das sich aus dem Eigentum an dem belasteten Grundstück dem andern Grundstück gegenüber ergibt (BGB. § 1081). Der Eigentümer ist also direkt zu keiner positiven Leistung verpflichtet (aber vgl. BGB. § 1021 f.).

[7] Ihren Rechtstitel bilden Vertrag und letztwillige Verfügung, also der Wille des Eigentümers, oder richterliche Entscheidung und gesetzliche Anordnung (Verjährung, Ersitzung), wobei also der Wille des Eigentümers nicht in Betracht kommt.

Unter Nießbrauch versteht man die Belastung einer Sache in der Weise, daß der Berechtigte die Nutzungen der Sache, mit Schonung ihrer Substanz, zu ziehen befugt ist (BGB. § 1030); der Berechtigte hat die bisherige wirtschaftliche Bestimmung des Objektes zu wahren und die Regeln einer ordnungsgemäßen Wirtschaft einzuhalten (BGB. § 1036 ff.). Der Nießbraucher erwirbt das Eigentum auch an solchen Früchten, die er den angedeuteten Regeln zuwider oder die er im Übermaß deswegen zieht, weil dies infolge eines besonderen Ereignisses notwendig geworden ist; er ist jedoch, unbeschadet seiner Verantwortlichkeit für ein Verschulden, verpflichtet, den Wert der Früchte dem Eigentümer bei der Beendigung des Nießbrauches zu ersetzen und für die Erfüllung dieser Verpflichtung Sicherheit zu leisten; sowohl der Eigentümer als der Nießbraucher kann verlangen, daß der zu ersetzende Betrag zur Wiederherstellung der Sache soweit verwendet werde, als es ordnungsmäßiger Wirtschaft entspricht (BGB. § 1039). Während der Nießbraucher Veränderungen und Verschlechterungen der Sache, durch ordnungsmäßigen Gebrauch herbeigeführt, nicht zu vertreten hat, obliegt ihm die Sorge für Erhaltung der Sache in ihrem wirtschaftlichen Bestand, für etwa erforderliche Versicherung, für die gewöhnlichen Ausbesserungen und Erneuerungen, auch muß er die auf der Sache ruhenden ordentlichen öffentlichen und privatrechtlichen Lasten tragen (BGB. 1041. 1045. 1047. 1050). Der Nießbrauch ist nicht übertragbar, wohl aber kann die Ausübung des Nießbrauches einem andern überlassen werden (BGB. § 1059). Nach Beendigung des Nießbrauches ist die Sache dem Eigentümer zurückzugeben (BGB. § 1055). Der Nießbrauch erlischt mit dem Tode des Nießbrauchers; steht der Nießbrauch einer juristischen Person zu, so erlischt er, wenn diese zu existieren aufhört (BGB. § 1061).

Unter beschränkter persönlicher Dienstbarkeit ist die Belastung eines Grundstückes in der Weise zu verstehen, daß der Berechtigte befugt ist, das Grundstück in einzelnen Beziehungen zu benützen, oder daß ihm eine sonstige Befugnis zusteht, die den Inhalt einer Grunddienstbarkeit bilden kann (BGB. § 1090). Hieher gehört beispielsweise das Recht, den Weg über ein fremdes Grundstück zu nehmen. Im Zweifel bestimmt sich der Umfang des Rechtes nach dem persönlichen Bedürfnis des Berechtigten (BGB. § 1091). Als persönliche Dienstbarkeit im erwähnten Sinn kann auch das Recht bestellt werden, ein Gebäude oder einen Teil eines Gebäudes unter Ausschluß des Eigentümers als Wohnung zu benutzen (BGB. § 1093).

Das Vorkaufsrecht besteht darin, daß der, zu dessen Gunsten die Belastung des betreffenden Grundstückes erfolgt, dem Eigentümer gegenüber zum Vorkauf berechtigt ist (BGB. § 1094).

Im Unterschied von den Dienstbarkeiten ist bei Reallasten eine Pflicht zu bestimmten positiven Leistungen gegeben. Ein Grundstück kann nämlich in der Weise belastet werden, daß an den Berechtigten wiederkehrende Leistungen aus dem Grundstück zu entrichten sind (BGB. § 1105). Die Haftung des Eigentümers ist jedoch auch eine persönliche, soweit nicht anders bestimmt ist (BGB. § 1108). Die rechtliche Institution der Reallasten bezweckt persönliche Versorgung, man denke an das bäuerliche Ausgedinge, oder dient dem Kreditbedürfnis, wie der Rentenkauf zeigt, oder trägt zur Regelung des Nachbarverhältnisses bei, indem es sich etwa um Instandhaltung von Umfriedungen handelt.

Verwandt sind Hypothek, Grundschuld und Rentenschuld (BGB. § 1113ff.), dies tritt in der Praxis besonders deutlich zutag. Immerhin ist bei der Grundschuld nicht, wie bei der Hypothek, eine vorangehende Forderung vorausgesetzt. Durch die Hypothek wird dem Gläubiger zur Sicherung einer bestimmten Forderung das eingeschriebene Recht erteilt, sich zur Befriedigung seiner Forderung an das betreffende Grundstück nebst Gebäude zu halten. Ein Grundschuldbrief dagegen kann ohne vorliegende Forderung ausgestellt, es kann etwa eine Schenkung in dieser Form vollzogen werden. Handelt es sich nicht um eine bestimmte Gesamtschuld oder deren Zinsen, sondern um eine aus dem Grundstück in regelmäßigen Fristen zu zahlende Summe, so haben wir statt der Grundschuld die Rentenschuld.

Die gewöhnliche Form der Hypothek ist die Briefhypothek, hier wird über die Hypothek ein Hypothekenbrief erteilt; wenn ein solcher nicht ausgestellt werden soll, so muß dies vereinbart werden; erst mit Übergabe des Hypothekenbriefes von seiten des Eigentümers des Grundstückes erwirbt der Gläubiger die Hypothek (BGB. § 1116f.). Bei der Sicherungshypothek ist die Erteilung des Hypothekenbriefes gesetzlich ausgeschlossen (BGB. § 1185), in andern Fällen kann, wie erwähnt, durch Vereinbarung Ausschließung oder auch Aufhebung erfolgen, hier spricht man von Buchhypotheken. Eine Gesamthypothek liegt vor, wenn für die Forderung eine Hypothek an mehreren Grundstücken besteht, wobei jedes Grundstück für die ganze Forderung haftet (BGB. § 1132). Bereits wurde die Sicherungshypothek erwähnt. Es kann nämlich eine Hypothek in der Weise bestellt werden, daß das Recht des Gläubigers aus der Hypothek sich nur nach der Forderung bestimmt und der Gläubiger sich zum Beweise der Forderung nicht auf die Eintragung berufen kann (BGB. § 1183); der Gläubiger hat also in solchem Fall die Rechtsgültigkeit der Forderung in anderer Weise darzutun, während bei der gewöhnlichen Hypothek das Grundbuch die Vermutung der Richtigkeit für sich hat (BGB. § 1138) und daher auch zugun-

sten eines gutgläubigen Erwerbers gilt. Die Sicherungshypothek ist lediglich accessorium der Forderung, so daß sie mit dieser entsteht und in Wegfall kommt. Das Recht des Gläubigers bei der gewöhnlichen Hypothek zessiert infolge Zahlung oder Befriedigung aus dem Grundstück, durch Verzicht sowie durch Rechtsgeschäft (BGB. § 1168. 1183). Nach positivem Gesetz ist jedoch die Hypothek von der Forderung losgelöst, daher können Hypothekenbriefe wie andere Wertpapiere in Umlauf gesetzt werden, ja mit dem Erlöschen der Forderung erlischt die Hypothek nicht ohne weiteres, vielmehr geht sie regelmäßig (vgl. jedoch BGB. § 1181) auf den Schuldner oder den Besitzer des belasteten Grundstückes über; dies hat zur Folge, daß die an späterer Stelle eingetragenen Hypothekengläubiger nicht von selbst aufrücken.

Die Hypothek erstreckt sich auch auf die vom Grundstück getrennten Erzeugnisse und sonstigen Bestandteile, soweit sie nicht mit der Trennung nach § 954 bis 957 in das Eigentum eines andern als des Eigentümers oder des Eigenbesitzers des Grundstückes gelangt sind, sowie auf das Zubehör des Grundstückes mit Ausnahme der Zubehörstücke, die nicht in das Eigentum des Eigentümers des Grundstückes gelangt sind (BGB. § 1120). Wurden die aufgeführten Objekte jedoch veräußert und von dem Grundstück entfernt, so sind sie von der Haftung frei, wenn Veräußerung und Entfernung erfolgten, bevor die Objekte zugunsten des Gläubigers in Beschlag genommen wurden (BGB. § 1121). Erfolgt die Veräußerung vor der Entfernung, so kann sich der Erwerber dem Gläubiger gegenüber nicht darauf berufen, daß er in Ansehung der Hypothek in gutem Glauben gewesen sei. Entfernt der Erwerber die Sache von dem Grundstück, so ist eine vor der Entfernung erfolgte Beschlagnahme ihm gegenüber nur wirksam, wenn er bei der Entfernung in Ansehung der Beschlagnahme nicht in gutem Glauben ist. Sind die Erzeugnisse oder Bestandteile innerhalb der Grenzen einer ordnungsgemäßen Wirtschaft vom Grundstück getrennt worden, so erlischt ihre Haftung auch ohne Veräußerung, wenn sie vor der Beschlagnahme vom Grundstück entfernt wurden, es sei denn, daß die Entfernung zu einem vorübergehenden Zweck erfolgte. Zubehörstücke werden ohne Veräußerung von der Haftung frei, wenn die Zubehöreigenschaft innerhalb der Grenzen einer ordnungsgemäßen Wirtschaft vor der Beschlagnahme aufgehoben wird (BGB. § 1121 f.). Hypothekengläubiger und Schuldner können auch nach den Forderungen der Moral die eingeräumten Rechte benützen, nur darf der Hypothekenschuldner nicht in betrügerischer Weise oder überhaupt unter schuldhafter Schädigung des Gläubigers es diesem unmöglich machen, zu seinem Recht zu kommen; bei Veräußerung der aufgeführten Objekte entgegen ordnungsgemäßer Wirt-

schaft im Hinblick auf die kommende Zwangsvollstreckung würde für Schuldner und Abnehmer sich eine Verletzung der Gerechtigkeit ergeben.

Schließlich ist noch das Pfandrecht an beweglichen Sachen in Betracht zu ziehen (BGB. § 1204ff.). Hier wird eine bewegliche Sache in der Weise belastet, und zwar zur Sicherung einer Forderung, daß der Gläubiger befugt ist, die Befriedigung aus der Sache zu suchen, nämlich dann, wenn die zugrunde liegende Hauptforderung nebst dem, was sich daraus ergibt, nicht ins reine gebracht wird; vorauszugehen hat die Mahnung des Schuldners, des Eigentümers des Pfandgegenstandes, und die Androhung des Verkaufes. Im Unterschied von der Hypothek wird beim Pfandrecht der Pfandgegenstand dem Pfandgläubiger in Besitz gegeben, damit er genügende Sicherheit für seine Forderung habe; natürlich muß er den Gegenstand entsprechend verwahren. Mit der Sache sind auch die Erzeugnisse verpfändet, es kann bestimmt werden, daß der Gläubiger die Nutzungen des Pfandes ziehen darf, alsdann kommt der Reinertrag dem Verpfänder zugute. Der Pfandgläubiger darf das Pfand nicht benützen, für Aufwendungen ist er nach Erlöschen des Pfandrechtes bei Zurückgabe zu entschädigen, und zwar nach den Vorschriften über Geschäftsführung ohne Auftrag. Gegenstand des Pfandrechtes kann auch ein übertragbares Recht sein (BGB. § 1273ff.), es kann also auch eine Schuldforderung oder ein anderes Recht verpfändet werden; die Sicherung für den Gläubiger wird hier durch eine Reihe von Beschränkungen erreicht, die für den Besitzer des verpfändeten Rechtes zu gelten haben. Der Pfandgläubiger kann seine Befriedigung aus dem Rechte nur auf Grund eines vollstreckbaren Titels nach den für die Zwangsvollstreckung geltenden Vorschriften suchen, sofern nicht ein anderes bestimmt ist (BGB. § 1277). Nichts steht von seiten der Moral entgegen, daß Gläubiger und Schuldner von den ihnen durch die Bestimmungen des Pfandrechtes eingeräumten Befugnisse Gebrauch machen. Vor dem Forum des Gewissens wird der Gläubiger infolge Unachtsamkeit bei der Aufbewahrung oder beim Verkauf ersatzpflichtig allerdings nur bei voller theologischer Schuld, doch kann der Geschädigte in seinen Ansprüchen soweit gehen, als es das Gesetz gestattet, und nach richterlichem Urteil hätte der Gläubiger in entsprechender Weise Ersatz zu leisten. Vom sittlichen Standpunkt aus ist besonders auf die Möglichkeit der Verschleierung von Wuchergeschäften beim Faustpfand zu achten. Demgegenüber wird das Recht des Schuldners vom Gesetz geschützt und die Nichtigkeit einer vor dem Eintritt der Verkaufsberechtigung getroffenen Vereinbarung bestimmt, wonach dem Pfandgläubiger, falls er nicht oder nicht rechtzeitig befriedigt wird, das Eigentum

an der Sache zufallen oder übertragen werden soll (BGB. § 1229), der Schuldner kann also das Pfand zum Verkauf bringen.

411. Ersitzung und Verjährung. Die Verjährung ist soviel als ein Erlöschen eines Forderungsrechtes oder eines rechtlichen Anspruches infolge Ablaufes einer bestimmten Zeit, während deren der Anspruch nicht erhoben wurde. Die Ersitzung besteht in der Gewinnung des Eigentums an einer Sache, die man während bestimmter Zeit in Eigenbesitz hatte. Die Präskription (praescriptio acquisitiva, usucapio; praescriptio liberativa) nimmt eine Art Mittelstellung zwischen den direkten und den vermittelten Erwerbstiteln ein. Die Berechtigung der Präskription als Erwerbstitels kann nicht bezweifelt werden, ihre Berechtigung beruht auf der sozialen Notwendigkeit, ihre Ablehnung würde eine schwere Bedrohung des wirtschaftlichen Lebens und des gesellschaftlichen Friedens bedeuten: noch nach Jahrzehnten unangefochtenen gutgläubigen Besitzes könnte die Rechtmäßigkeit des Besitzes und Eigentums in Frage gestellt und der Besitzer, weil er bei seinen Dispositionen von der Rechtmäßigkeit des Besitzes ausging, mit einem Schlag ruiniert werden. Daß es sich hier in letzter Linie um eine Forderung des Naturrechtes handelt, ist einleuchtend; für die öffentliche Autorität erwächst demzufolge die Aufgabe, genaue Fristen festzusetzen und das einzelne zu regeln. Daher anerkennt auch die Kirche die Präskription; sie anerkennt diese sowohl im Sinne der Ersitzung als der Verjährung, und zwar entsprechend den staatlichen Normen, doch müssen die speziellen kirchlichen Bestimmungen beachtet werden (C. c. 1508), besonders ist stets vorausgesetzt, daß bona fides beim Erwerb und während der ganzen Frist vorhanden gewesen sei (C. c. 1512). Im einzelnen sind von der Präskription ausgeschlossen: göttliche Rechte, geistliche Rechte zugunsten von Laien, wenn diese sie nicht besitzen können, Meßstipendien und Meßverpflichtungen, Benefizien ohne jeden Erwerbstitel und andere Objekte. Dem Apostolischen Stuhl gegenüber bedarf es für Immobilien, Mobilien von besonderem Wert, Rechte und Personal- wie Sachklagen einer hundertjährigen, anderen juristischen Personen gegenüber einer dreißigjährigen Frist (C. c. 1509ff.), einfache Mobilien können durch zehnjährige Frist ersessen werden.

Nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch erwirbt man durch Ersitzung das Eigentum an einer beweglichen Sache, wenn man von Anfang an und ununterbrochen in gutem Glauben war, nach zehnjährigem Eigenbesitz (BGB. § 937). Zugunsten solcher, die ihr Recht nicht verfolgen können, wird bestimmt, daß die Ersitzung in bestimmten Fällen nicht beginnt oder nicht fortgesetzt werden könne, oder daß sie sogar unterbrochen wird, nämlich durch den Verlust des Eigenbesitzes, mit der Wirkung, daß die bis dahin

verstrichene Frist nicht gerechnet wird (BGB. § 939 ff.). Über Ersitzung des Nießbrauches an beweglicher Sache und an Grundstücken s. BGB. § 1033. 900. 927.

Der Verjährung unterliegt nach BGB. der „Anspruch" oder das Recht, von einem andern ein Tun oder ein Unterlassen zu verlangen (BGB. § 194), unverjährbar sind gewisse familienrechtliche Ansprüche im Interesse des dem familienrechtlichen Verhältnis entsprechenden Zustandes (BGB. § 194, 2), überdies Ansprüche aus Rechten, die im Grundbuch eingetragen sind (BGB. § 902, vgl. jedoch § 1028). Die Verjährung kann durch Rechtsgeschäft weder ausgeschlossen noch erschwert werden, Erleichterung der Verjährung, insbesondere Abkürzung der Verjährungsfrist ist zulässig (BGB. § 225), in gewissen Ausnahmefällen ist jedoch Vereinbarung einer Verlängerung ausdrücklich zugelassen (BGB. § 477. 490. 638). Die regelmäßige Verjährungsfrist beträgt dreißig Jahre. In zwei Jahren verjähren die Ansprüche der Kaufleute, Fabrikanten, Handwerker für Lieferung von Waren und in anderen Fällen, in vier Jahren die Ansprüche auf Rückstände von Zinsen, von Renten und von allen andern regelmäßig wiederkehrenden Leistungen (BGB. § 195 ff.). Gelegentlich werden noch andere Fristen positiv festgesetzt, zum Teil ganz kurze Fristen, so verjährt bei Kaufgeschäft der Anspruch auf Schadenersatz wegen eines Hauptmangels, dessen Fehlen der Verkäufer zusicherte, in sechs Wochen von Ende der Gewährfrist an (BGB. § 490); doch verjährt ein rechtskräftig festgestellter Anspruch erst in dreißig Jahren, auch wenn er an sich einer kürzeren Verjährung unterliegt (BGB. § 218). Gelangt die Sache, hinsichtlich deren ein dinglicher Anspruch besteht, durch Rechtsnachfolge in den Besitz eines Dritten, so kommt, ähnlich wie bei der Ersitzung, die während des Besitzes des Rechtsvorgängers verstrichene Zeit der Verjährung dem Rechtsnachfolger zustatten (BGB. § 221). Die Verjährung beginnt mit der Entstehung des Anspruchs oder mit der Zuwiderhandlung; bei kurzer Verjährungsfrist (§ 196 f.) beginnt die Verjährung mit dem Schluß des Jahres, in dem der Zeitpunkt, der für den Beginn der Verjährung maßgebend ist (§ 198 bis 200), eintritt (BGB. § 198. 201). Analog wie die Ersitzung wird auch die Verjährung in gewissen Fällen gehemmt oder unterbrochen (BGB. § 202 ff. 208 ff.). Die Wirkung der Verjährung besteht darin, daß man nach deren Vollendung befugt ist, die Leistung samt den etwaigen, davon abhängigen Nebenleistungen zu verweigern (BGB. § 222. 224). Das zur Befriedigung eines verjährten Anspruchs Geleistete kann jedoch nicht zurückgefordert werden, auch wenn die Leistung in Unkenntnis der Verjährung erfolgte, dasselbe gilt von einem vertragsmäßigen Anerkenntnis sowie einer Sicher-

heitsleistung des Verpflichteten. Ferner hindert die Verjährung eines Anspruches, wofür eine Hypothek oder ein Pfandrecht besteht, den Berechtigten nicht, seine Befriedigung aus dem verhafteten Gegenstand zu suchen; auch kann, ist zur Sicherung eines Anspruches ein Recht übertragen worden, die Rückübertragung nicht auf Grund der Verjährung des Anspruches gefordert werden (BGB. § 222 f. Ausnahme: § 197). Überdies schließt die Verjährung die Aufrechnung einer Forderung nicht aus, wenn die verjährte Forderung zur Zeit, da sie gegen die andere Forderung aufgerechnet werden konnte, noch nicht verjährt war (BGB. § 390).

Was die moraltheologische Beurteilung der positiven staatlichen Bestimmungen betrifft, so hat man Ersitzung und Verjährung zu unterscheiden.

Für Zulässigkeit und Rechtmäßigkeit der Ersitzung ist erforderlich eine verkehrsfähige Sache, guter Glaube, irgend ein Titel, Eigenbesitz und eine bestimmte Frist. Indem das bürgerliche Recht guten Glauben verlangt, fordert es die Überzeugung, daß man Eigentümer der Sache sei, dies ist aber undenkbar, wenn nicht wenigstens ein scheinbarer oder präsumierter Titel vorläge. Da vom Recht die in Frage kommenden Objekte als verkehrsfähig vorausgesetzt sind, so wird man zum Schlusse kommen und feststellen müssen, daß die positiv gesetzlichen Normen den sittlichen Forderungen entsprechen. Nur insofern scheint die positiv rechtliche Regelung damit nicht zu harmonieren, als sie voraussetzt, daß auftauchender Zweifel und grobe Fahrlässigkeit hinsichtlich Erforschung des wirklichen Sachverhalts die Ersitzung nicht verhindern (BGB. § 937, 2); allein man wird diese rechtliche Voraussetzung nicht verwerfen dürfen: solange der Eigenbesitzer nicht weiß, daß er den Besitz in Wahrheit mit Unrecht festhält, solange nur unlösbare Zweifel bestehen, ist gegen den rechtlichen Standpunkt des BGB. nichts einzuwenden. Freilich kann sich bei solchem zweifelhaften Besitz die Pflicht der Restitution ergeben, wenn nämlich der Besitzer, der sich grobe Fahrlässigkeit zuschulden kommen läßt, den Berechtigten auf diese Weise um die Aussicht bringt, zu seinem Recht zu gelangen. Keinem begründeten Zweifel unterliegt es auch, daß der gutgläubige Nachfolger des bösgläubigen Rechtsvorgängers durch Ersitzung das unanfechtbare Eigentum etwa an einem Erbe erwerben kann, handelt es sich doch hier lediglich um Übergang von Rechten, die Persönlichkeit des Erblassers bleibt außer Betracht.

Ein erhebliches Bedenken ergibt sich dagegen bei Beurteilung der bürgerlichen Bestimmungen, die sich auf die Verjährung beziehen, und zwar deshalb, weil hier von der Forderung der bona fides abgesehen wird. Vom sittlichen Standpunkt aus aber gilt, daß keine kirchlich oder bürgerlich fest-

gesetzte Verjährung Geltung haben kann ohne bona fides, synodali iudicio definimus, ut nulla valeat absque bona fide praescriptio tam canonica quam civilis.[8] Natürlich kann das staatliche Gesetz aus hinlänglichen Gründen Klageverjährungen festsetzen, auch solche, die in kurzer Frist wirksam werden, aber mehrfach ist von einem Erlöschen des Anspruches selbst die Rede (BGB. § 703 u. ö.); mit jener Feststellung ist die Frage noch nicht entschieden, ob man nun im Gewissen sich dem Berechtigten gegenüber frei von der Pflicht erachten darf, die bestimmte Leistung zu prästieren. Sittlich entscheidend bleibt die bona fides. Der böswillige Schuldner, der sich mehr oder weniger klar bewußt ist, daß er dem andern eine von dessen ausdrücklicher Forderung unabhängige Leistung schulde, kann sich nie auf die Verjährung berufen. Anders bei Leistungen, wozu man lediglich bei Anforderung verpflichtet ist, hier dürfte man nur die Anforderung nicht arglistig hintertreiben. Kommt eine Verpflichtung nur auf Grund juridischen Verschuldens in Frage, so kann man die Aufforderung stets ruhig abwarten. Bona fides vorausgesetzt, kann sich der Schuldner auf den Titel der Verjährung stützen, wenn nach abgelaufener Verjährungsfrist der Anspruch nicht sicher zu erweisen ist; die zugunsten eines gutgläubigen Rechtsvorgängers in Betracht kommende Zeit kann von dem Rechtsnachfolger berücksichtigt werden. Abgelaufene lange Verjährungsfrist sichert den gutgläubigen Besitzer gegen jede Einrede, sollte sich auch der Anspruch eines andern als begründet erweisen, sonst würde ja die ganze rechtliche Idee der Verjährung sinnlos sein. Bedenklich aber wäre es, dasselbe bei kurzen Verjährungsfristen anzunehmen, selbst wenn das positive Recht, um der Indolenz in Wahrung des wirtschaftlichen Eigeninteresses vorzubeugen, ein Erlöschen der Verpflichtung ausspricht, denn die zuvor erwähnte unbedingte soziale Notwendigkeit besteht hier augenscheinlich nicht, ja es kommt noch in Betracht, daß der angesichts des positiven Rechtes sich ergebenden Geneigtheit, die Erfüllung von Forderungsrechten absichtlich hinauszuzögern, nicht durch laxe sittliche Auffassung Vorschub geleistet werden darf. Natürlich sind im einzelnen Fall alle Umstände zu erwägen; zuweilen und zumal dann wird der gutgläubige Schuldner, der sich seiner Verpflichtung nicht bewußt war und nach Ablauf der gesetzlichen Verjährungsfrist zur Leistung aufgefordert wird, nicht zu beunruhigen sein, wenn die Leistung für ihn nun mit unverhältnismäßig großen Schwierigkeiten verbunden wäre. Kein Bedenken steht der Berufung auf die gesetzliche Verjährungsfrist bei lediglich juridischer Schuld entgegen, wenn also vor der richterlichen Entscheidung keinerlei Verpflichtung im Gewissen besteht; versäumt der Be-

[8] c. 20, X, 2, 26 (Conc. Later. IV.). Vgl. Reg. iur. 2 in VI°.

rechtigte die für die Klage eingeräumte Frist, so ist der andere zur Leistung nicht verpflichtet.

412. Das Erbrecht.

1. Den Inhalt des Erbrechtes bilden die Rechtssätze, wodurch die Übertragung der Hinterlassenschaft einer Person geregelt wird, Erbrecht im subjektiven Sinne ist die entsprechende Befugnis der Aneignung, also die Befugnis, Erbe des andern zu sein. Das Recht, sein Vermögen auf andere zu vererben, heißt Testierrecht. Die Übertragung kann sich in verschiedenen Formen vollziehen. Sie kann erfolgen in Form des Testamentes, der gesetzmäßigen Willenserklärung des Erblassers oder der einseitigen Verfügung von Todes wegen, wodurch der Erblasser den Erben bestimmt (BGB. § 1937). Der Erblasser kann auch durch Testament einem andern, ohne ihn als Erben einzusetzen, einen Vermögensanteil zuwenden, eine solche Zuwendung heißt Vermächtnis (BGB. § 1939). Der Erblasser kann ferner durch Testament den Erben oder einen Vermächtnisnehmer zu einer Leistung verpflichten, ohne einem andern ein Recht auf die Leistung zuzuwenden, so entsteht die Auflage (BGB. § 1940). Die Übertragung der Erbschaft kann außer durch Testament in der Form der Intestaterbfolge und in Form des Erbvertrages erfolgen. Der Erblasser kann nämlich durch Vertrag einen Erben einsetzen sowie Vermächtnisse und Auflagen anordnen (BGB. § 1941. 2274ff.), als Vertrag darf der Erbvertrag natürlich nicht einseitig rückgängig gemacht werden. Jm Falle mangelnder letztwilligen Verfügung tritt die Intestaterbfolge ein (BGB. § 1924ff.) oder die gesetzliche, auf den mutmaßlichen Willen des Eigentümers sich stützende Erbfolge.

Was die letztwilligen Verfügungen im allgemeinen betrifft, so sind sie jederzeit widerruflich (BGB. § 2253); das Testament erlangt erst mit dem Tode des Erblassers Geltung (vgl. Hebr. 9, 16f.). Nach positivem Recht kann der Erblasser ein Testament nur persönlich errichten (BGB. § 2064), naturrechtlich würde es jedoch genügen, wenn er eine Erklärung als die seinige bestätigte. Ferner kann nach positivem Gesetz der Erblasser eine letztwillige Verfügung nicht in der Weise treffen, daß ein anderer zu bestimmen hat, ob sie gelten soll oder nicht; auch kann er die Bestimmung der Person, die eine Zuwendung erhalten soll, sowie die Bestimmung des Gegenstandes der Zuwendung nicht einem andern überlassen (BGB. § 2065, doch vgl. 2151 ff. 1293); indes wird durch das Gesetz nur vollständige Bestimmung ausgeschlossen, nicht nähere Bestimmung durch einen Dritten, so wäre es auch naturrechtlich möglich, die Verfügung zu treffen, daß ein Freund die und die Summe an Arme nach seiner Wahl zu verteilen habe; übrigens

entscheiden bei kirchlichen und frommen Zuwendungen die kirchlichen Normen, hinsichtlich anderer Zuwendungen kann man sich durchaus an die staatlichen Normen halten. Für Errichtung seines Testamentes und der letztwilligen Verfügungen muß dem Erblasser volle Freiheit gewährt sein, daher ist ein Vertrag nichtig, wodurch sich jemand von Todes wegen verpflichtet, eine Verfügung von Todes wegen zu errichten oder nicht zu errichten, aufzuheben oder nicht aufzuheben (BGB. § 2302).

Verwandt mit der letztwilligen Verfügung ist die Schenkung auf Todesfall, die donatio mortis causa, man kann sie auch bezeichnen als Schenkung auf Überlebensfall, weil die Bedingung besteht, daß der Beschenkte den Schenker überlebt (BGB. § 2301). Das Gesetz unterscheidet deutlich zwischen Versprechen und gegenwärtigem Vollzug der Leistung, jenes gilt als Verfügung von Todeswegen, im zweiten Fall finden die Vorschriften über Schenkungen unter Lebenden Anwendung (BGB. § 516 ff.), obwohl bei früherem Tode des Beschenkten die Schenkung infolge der regelmäßig auflösenden Bedingung gewöhnlich unwirksam wird.

2. Begründung des Erbrechtes (vgl. Nr. 249 ff.). Bereits nach patristischer Auffassung gilt das Erbrecht als naturrechtlich begründet; von einem römischen Gesetz früherer Zeit, wonach nicht einmal die einzige Tochter zur Erbin sollte eingesetzt werden können, bemerkt Augustinus: „Was sich Ungerechteres erdenken ließe, weiß ich nicht."[9] Das Erbrecht entspricht also einer Forderung des Naturrechtes, und ein staatliches Gesetz, das der naturrechtlichen Forderung widerspricht, ist ungültig und nichts als brutale Gewalttat. Geben die Kirchenväter auch keine genauere Begründung, so ist diese doch unschwer festzustellen. Das Privateigentum beruht auf naturrechtlicher Grundlage, nicht zuletzt führt zu dieser Erkenntnis die Erwägung, daß mit dem Privateigentum der Antrieb, die Hände zu regen und den Geist anzustrengen und für Familie und Zukunft zu sorgen, in Wegfall käme; genau dasselbe trifft aber zu, sobald die Institution des Privateigentums verstümmelt und der Eigentümer der Möglichkeit beraubt wird, über sein Hab und Gut von Todes wegen zu verfügen. Die Natur der Sache bringt es also mit sich, daß, wer das Privateigentum anerkennt, auch das Erbrecht anerkennen muß. Dies wird noch einleuchtender, wenn man in Betracht zieht, daß das Privateigentum den Zwecken und Werken der Persönlichkeit dienen soll, nun hat der Eigentümer ein großes Interesse daran, daß das von ihm begonnene Werk in seinem Geiste fortgesetzt oder daß es ausgebaut und vollendet werde, wozu das Schaffen eines einzelnen oft nicht hinreicht; es wäre aber für den Begründer des Werkes ein unerträglicher

[9] Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, S. 198.

und lähmender Gedanke, wenn Fremde die Herren seiner Schöpfung werden und den Nutzen von dem mühsam Geschaffenen und Errungenen haben sollten. Entscheidend tritt neben dem individuellen Gesichtspunkt die Rücksicht auf Familie und Gesellschaft hervor. Die Eltern haben die Pflicht, auch für die Zukunft der Kinder zu sorgen, dazu leitet sie schon natürlicher Trieb und natürliche Liebe an. Die Familie ist der kleinste soziale Organismus, der, um einigermaßen selbständig zu sein und seine Zwecke erfüllen zu können, der materiellen Grundlage, des Privateigentums bedarf, das Erbrecht beseitigen aber hieße nichts anderes, als die Familie der sicheren materiellen Grundlage berauben, hieße ihre Stetigkeit und Festigkeit erschüttern, was allerdings die Feinde des Erbrechtes gerade anstreben, um den Laizismus bis in die Keimzelle der Gesellschaft und des Staates hineintragen zu können. Schließlich sind es die Interessen der Gesellschaft selbst, die das Erbrecht gebieterisch erheischen. Würde das Testierrecht beseitigt, so könnte vernünftigerweise nur der Staat als derjenige in Betracht kommen, der die Güter einzieht oder verteilt; im ersten Fall werden die Eigentümer sorgen, daß der Staat nicht mehr viel einzuziehen haben wird, nicht anders im zweiten Fall, dadurch würde also die ganze Institution des Privateigentums gefährdet, ohne erheblichen Vorteil für den Staat, denn soweit der Staat noch etwas zu verteilen hätte, würde es damit wohl gehen wie in Frankreich mit dem säkularisierten Kirchengut. Mit der Testierfreiheit würde auch ein reiches Feld der Nächstenliebe und großer sozialer Wohltaten zerstört. Wenn Pufendorf einwendet, zu jeder gültigen Eigentumsübertragung müssen notwendig der Wille des Übertragenden und der des andern zusammentreffen, so ist zu entgegnen, daß die Übertragung des Vermögens durch letztwillige Verfügung an sich mit einem Vertrag nichts zu tun hat, vielmehr besitzt der Eigentümer vermöge der in der Eigentumsidee notwendig beschlossenen Rechte die Befugnis, über sein Vermögen auch von Todes wegen zu verfügen.

Für den Fall, daß kein Testament vorliegt, hat der Staat die entsprechenden Normen festzusetzen, wonach die Übertragung des Eigentums sich regelt, dabei muß, wie sich aus den dargelegten Grundsätzen ergibt, der mutmaßliche Wille des verstorbenen Eigentümers maßgebend sein. In erster Linie sind die nächsten Anverwandten zu berücksichtigen, für Berücksichtigung entfernterer Verwandten, falls nahe Verwandte nicht vorhanden sind, spricht eine gewisse Billigkeit. Daß der Staat befugt ist, die noch in Betracht kommenden entfernteren Grade festzusetzen, versteht sich von selbst; sind keine Verwandten dieser Grade vorhanden, so fällt die Erbschaft an den Fiskus. Überhaupt soll durchaus nicht bestritten werden, daß der Staat,

sofern nur das Eigentumsrecht und das Testierrecht anerkannt wird, nicht nur zur Regelung hinsichtlich der äußeren Form des Testamentes, sondern auch zu materiellen Beschränkungen des Erbrechtes im Interesse des Gemeinwohles befugt ist. Natürlich darf er dabei nicht das Ziel verfolgen, das Erbrecht als Hauptquelle der tatsächlichen Ungleichheit des Besitzes möglichst einzuschränken und zu beseitigen, vielmehr hat für ihn durchaus der Gedanke der sozialen Notwendigkeit maßgebend zu sein. Im Interesse des Gemeinwohles hat der Staat die Frage des Pflichtteiles zu regeln und die Pietätspflicht zur gesetzlichen zu machen, im Interesse des Gemeinwohles hat er die Intestaterbfolge zu ordnen, im Interesse des Gemeinwohles kann er progressive Erbschaftssteuern festsetzen, doch so, daß zugleich auch die Größe der Familie und die Nähe der Verwandtschaft in Betracht gezogen werden; naturgemäß darf solcher oft mühelose Erwerb schärfer zu sozialer Leistung herangezogen werden als etwa das Arbeitseinkommen, aber nie darf den Staat auch in dieser Hinsicht das Bestreben leiten, förmliche Enteignungen vorzunehmen, um so die Vermögensunterschiede auszugleichen, ein Bestreben, das sich mit dem christlich verstandenen Eigentumsbegriff nicht in Einklang bringen ließe.

3. Unter Umständen kann sich für den einzelnen eine sittliche Pflicht zu testamentarischer Anordnung ergeben; eine solche kann vorliegen, wenn sich auf diese Weise drohende große Streitigkeiten verhüten lassen oder wenn andernfalls eine Restitution nicht geleistet würde und unter ähnlichen besonderen Verhältnissen. Was die Geistlichen insbesondere betrifft, so betont das Tridentinum, sie dürfen nach den apostolischen Verordnungen ihre Benefizialeinkünfte, die Gottes Eigentum sind, nicht den Verwandten schenken, sondern haben, falls diese arm sind, sie ihnen als Armen zukommen zu lassen, ihretwegen aber sollen sie diese Güter weder veräußern noch verschwenden (Trid., sess. 25, de ref., cap. 1. C. c. 1473). Da es sich um eine von der Kirche auferlegte Pflicht im Interesse des Gemeinwohles handelt, so kommt dabei eine Pflicht der legalen Gerechtigkeit in Frage; übrigens ist es ratsam, lieber während des Lebens nach Möglichkeit Gutes zu tun, als ein Erbe zu hinterlassen, das vielleicht nicht einmal in jeder Hinsicht nach dem Willen des früheren Eigentümers verwendet wird.

4. Aus guten Gründen besteht eine gesetzlich vorgeschriebene Form des ordentlichen Testamentes. Nach BGB. (§ 2231) kann ein Testament in ordentlicher Form errichtet werden vor einem Richter oder vor einem Notar, desgleichen durch eine von dem Erblasser unter Angabe des Ortes und Tages eigenhändig geschriebene und unterschriebene Erklärung. Meist haben nach den Gesetzen Mängel in formeller Hinsicht nicht ohne weiteres

Ungültigkeit, sondern lediglich Anfechtbarkeit zur Folge; doch ist nicht zu bestreiten, daß die staatliche Autorität in gewissen Grenzen aus triftigen Gründen auch die Nichtigkeit, die der Formmangel ohne weiteres nach sich zieht, aussprechen kann. Kommt nur Anfechtbarkeit in Frage, so besteht zunächst bedingte Gültigkeit der letztwilligen Verfügung, nach dem richterlichen Urteil jedoch, wodurch die Ungültigkeit wegen Formmangels festgestellt wird, wäre der zunächst Begünstigte verpflichtet, auf die Erbschaft zu verzichten, wiewohl vornehme Gesinnung des andern Teils unter Umständen den Rechtsweg verschmähen wird. Der Grundsatz, wonach richterliche Erklärung der Ungültigkeit wegen Mangels der gesetzlichen Form auch sittlich zu beachten ist, muß als begründet bezeichnet werden, und zwar mit Rücksicht auf das Gemeinwohl: ohne Bestimmung einer gesetzlichen Form würde sich große Unsicherheit ergeben. Übrigens bleiben Testamente und Vermächtnisse zu kirchlichen und religiösen Zwecken von der staatlichen Nichtigkeitserklärung unberührt. Deshalb ordnet das kirchliche Recht an, bei letztwilligen Verfügungen zugunsten der Kirche sollen, wenn es geschehen kann, die Formvorschriften des bürgerlichen Rechtes gewahrt werden, wenn sie aber außer acht gelassen werden, sollen die Erben gemahnt werden, daß sie den Willen des Erblassers erfüllen (C. c. 1513, § 2); offenbar ist vorausgesetzt, daß trotz Mangels der gesetzlichen Form eine sittliche Pflicht besteht, nach dem Willen des Erblassers zu handeln. Daher ist nach kirchlichem Recht auch die letztwillige Verfügung dessen gültig, der nach natürlichem und kirchlichem Recht frei über seine Güter verfügen kann und zu frommen Zwecken darüber Bestimmungen trifft, mag er auch das nach staatlichem Gesetz erforderliche Alter noch nicht erreicht haben (C. c. 1513, § 1). Solche Verfügungen ad pias causas sind, um das kirchliche Recht kurz darzulegen, in jeder Hinsicht aufs gewissenhafteste durchzuführen, die Vollstrecker der frommen Stiftungen sind die Ordinarii; Änderungen testamentarischer Verfügungen aus notwendigen und gerechten Gründen gehören zur Kompetenz des Apostolischen Stuhles, außer der Testator hätte das Recht ausdrücklich dem Ordinarius zugestanden, kann jedoch den Verpflichtungen wegen Rückgangs der Einkünfte oder aus anderem, nicht durch die Verwaltung verschuldetem Grunde nicht mehr genügt werden, so darf auch der Ordinarius, nach Anhörung der Interessenten und unter tunlichster Berücksichtigung des Willens des Stifters, eine Reduzierung eintreten lassen, doch ist die Meßreduktion ausgenommen (C. c. 1514ff.).

5. Die Gestaltung des Erbrechtes greift tief in das wirtschaftliche und soziale Leben des Volkes ein, auch hier ergeben sich daher für den Staat wichtige Aufgaben. Was die Erbschaftspolitik betrifft, so erweist sich

der Mittelweg zwischen uneingeschränkter Testierfreiheit und der Festsetzung der Intestaterbfolge nach dem Prinzip der Gleichberechtigung oder nach dem der Erstgeburt als der richtige Weg. Der Code civil hat unter allzu weitgehender Einschränkung der Testierfreiheit die Idee der Gleichberechtigung der Kinder bevorzugt und Zwangsteilung begünstigt, die notorisch zu schneller Auflösung der Familie führt und das Zweikindersystem zur Herrschaft bringt. Eine extreme Testierfreiheit dagegen leistet der immer mehr zunehmenden Ungleichheit des Besitzes in bedeutendem Maße Vorschub. Die beste Lösung liegt daher grundsätzlich, also abgesehen von bestimmten Verhältnissen und althergebrachten Auffassungen, in dem angedeuteten Mittelweg; hier muß dem Familienvater die freie Disposition etwa über die Hälfte des Vermögens verbleiben, den Kindern ist ein gesetzlicher Pflichtteil zuzuwenden (BGB. § 2303 ff.). So wird die Testierfreiheit, wichtig nicht zuletzt im gemeinnützigen und religiösen Interesse, nicht ungebührlich angetastet, es ist dabei möglich, einen Erben zum Stammhalter zu machen, unwürdiger und unmotivierter Zurücksetzung einzelner Kinder ist vorgebeugt, ohne daß der Erblasser gezwungen wäre, wirklich bestehende Unterschiede zu übersehen und alle gleich zu behandeln. Freilich muß bei Bevorzugung einzelner Kinder ein genügender Grund moralisch gewiß vorhanden sein, nicht minder ist die Gefahr von Streitigkeiten und Zerwürfnissen zu beachten. Noch mehr gilt es, vom Gefühl ernstester Verantwortlichkeit sich leiten zu lassen, wenn ein heres necessarius ausgeschlossen werden soll, die Regelung durch das Bürgerliche Gesetzbuch ist hier als durchaus entsprechend anzusehen (BGB. § 2333 ff.). Sub gravi sind in schwerer Not befindliche Geschwister vor andern Armen zu bedenken, auch fromme Zwecke müßten in solchem Falle zurückstehen. Eine gewisse natürliche Pflicht ist es, den Ehegatten zu bedenken (BGB. § 2303. 2335).

6. Zur Annahme des Erbes ist man im allgemeinen nicht verpflichtet; doch bedürfte der Vormund der Genehmigung des Vormundschaftsgerichtes zur Ausschlagung einer Erbschaft oder eines Vermächtnisses, sowie zum Verzicht auf einen Pflichtteil (BGB. § 1822, 2). Die Erbschaft geht nach BGB. auf den berufenen Erben über, jedoch unbeschadet des Rechtes, sie auszuschlagen, man spricht hier von „Anfall" der Erbschaft (BGB. § 1942). Der Erbe kann die Erbschaft nicht mehr ausschlagen, wenn er sie angenommen hat oder wenn die für die Ausschlagung vorgeschriebene Frist verstrichen ist, mit dem Ablauf der Frist gilt die Erbschaft als angenommen (BGB. § 1943). Hat der Erbe die Erbschaft angenommen, so hat er damit auch die Nachlaßverbindlichkeiten übernommen. Ebenso gehen auf ihn die nicht infolge des Todes des Erblassers erlöschenden Schulden über; doch

reicht diese Verpflichtung im Gewissen nicht weiter, als das Erbe ausmacht, wenigstens ehe richterliche Entscheidung erfolgt. Übrigens kann sich der Erbe im Falle der Überschuldung des Nachlasses rechtlich sichern durch rechtzeitige Einreichung eines mit dem Notar aufgenommenen Verzeichnisses beim Nachlaßgerichte (BGB. § 1993 ff. Vgl. § 1975).

§ 105. Der Vertrag.

413. Begriff und Begründung. Der Vertrag ist ein bindendes, beiderseits manifestiertes, freies Übereinkommen von zwei oder mehr Personen, das sich auf dieselbe Sache oder Leistung bezieht und die Begründung, Änderung oder Beseitigung von Rechtsverhältnissen bezweckt. Der Vertrag ist also eine beiderseitige Willenserklärung mit entsprechender Rechtswirkung, ein zweiseitiges Rechtsgeschäft. Im Unterschied davon ist etwa ein Testament eine einseitige Willenserklärung, die kein Forderungsrecht eines andern begründet. Der Vertrag unterscheidet sich auch von bloßer Übereinstimmung, weil der Vertrag eine Verpflichtung hervorbringt, etwas zu tun oder zu unterlassen, der eine Teil darf etwas fordern, der andere hat der Forderung nachzukommen. Vom Akt des Vertrags oder vom Vertragschluß ist das dadurch bewirkte Vertragsverhältnis zu unterscheiden, vom contractus in fieri der contractus in esse, in vielen Fällen wird nämlich ein bleibendes Vertragsverhältnis begründet, man denke an Pacht, Miete und ähnliche Verhältnisse. Als dinglicher wird der Vertrag bezeichnet, wenn ein dingliches Recht den Gegenstand bildet (BGB. § 873. 929), als obligatorischer, wenn es sich um Begründung oder Änderung eines Schuldverhältnisses handelt (BGB. § 305); einzelne Verträge wie Darlehensvertrag oder Pfandvertrag vereinigen die Eigenart beider. Doch können den Gegenstand auch persönlich-rechtliche Beziehungen bilden, wie bei der Adoption; beim Erbvertrag kommen künftige Rechtsverhältnisse in Frage.

Das Vertragswesen ist unentbehrlich für den menschlichen Verkehr zum Ausgleich der Güter, dieser Ausgleich wird, wie die menschlichen Verhältnisse tatsächlich beschaffen sind, durch die Caritas allein nicht genügend verbürgt und gesichert; übrigens besteht zwischen Caritas und Vertragswesen nicht etwa ein Gegensatz, sowenig wie zwischen Caritas und Gerechtigkeit überhaupt; lehrt ja doch auch der Vertrag die Menschen sich vertragen. Somit findet der Vertrag seine Begründung im Naturrecht.

414. Erfordernisse. Die wesentlichen Erfordernisse und Elemente des Vertrags ergeben sich aus dem Naturrecht, diese Grundideen sind dann positiv rechtlich weiter auszugestalten.

1. Als Objekt kann nur ein der Verfügung unterstellter und dem Verkehr nicht entzogener Gegenstand in Betracht kommen, damit hängt zusammen, daß die Sache, die in der Gegenwart nicht existiert und in der Zukunft nicht wenigstens mit Wahrscheinlichkeit existieren wird, auch nicht zum Objekt eines Vertrages gemacht werden kann, man denke an gewisse Termingeschäfte. Wenn BGB. § 310 einen Vertrag für nichtig erklärt, wodurch sich der eine Teil verpflichtet, sein künftiges Vermögen zu übertragen, so werden Vereinbarungen und Verpflichtungen, die kirchlichen Zwecken dienen, im Gewissensbereich davon nicht berührt. Ferner muß die Leistung physisch und auch moralisch möglich, sie darf also nicht mit außerordentlichem Nachteil verbunden sein, außer es wäre ausdrücklich so vereinbart worden, die Leistung muß außerdem zulässig sein (BGB. § 134. 138. 306). Nicht ohne weiteres ist freilich ein gegen gesetzliches Verbot verstoßendes Rechtsgeschäft auch im Gewissensbereich nichtig, wenngleich dies nach positivem Gesetz zuträfe, hier müßte zuerst entschieden werden, ob das gesetzliche Verbot das Rechtsgeschäft wirklich zu einem unerlaubten mache. Wer durch eigene Schuld die Unmöglichkeit der Leistung bewirkt oder durch Versprechen des Unmöglichen voraussichtlich den andern schädigt, ist ersatzpflichtig. Anders, wenn der Geschädigte die Unmöglichkeit der versprochenen Leistung kannte oder wenn der Versprechende die Unmöglichkeit nicht kannte; wenn das Gesetz ihn in diesem Fall gleichwohl für ersatzpflichtig erklärt, sobald er nämlich die Unmöglichkeit kennen mußte, so ist vor dem Forum des Gewissens nur dann in derselben Weise zu entscheiden, falls er die Unkenntnis durch schwer schuldhafte Nachlässigkeit veranlaßt hat; umgekehrt besteht sittlich Ersatzpflicht, wenn der Versprechende die Unmöglichkeit kannte, der andere aber sie nach dem Gesetz hätte kennen sollen, in Wirklichkeit jedoch nicht kannte, wie der Versprechende wohl wußte (BGB. § 307 f.); ein gesetzliches Verbot bewirkt nach BGB. eine unmögliche Leistung, doch kann ein solches Verbot aufgehoben werden. Im Zweifel, ob sich die Kontrahenten auch gegen das gesetzliche Verbot binden wollten, ist im Sinn der Freiheit zu entscheiden, anders bei gesetzlichem Verbot mit Eingriff in kirchliche Rechte. Bei nur teilweiser Möglichkeit der Erfüllung hat Teilleistung zu erfolgen, wenn anders der Charakter der Leistung dem Wesen nach gewahrt bleibt und die Intention der Vertragschließenden dies erheischt (BGB. § 139. 265. 307, 2). Kann die Unmöglichkeit gehoben werden und ist der Vertrag für den Fall geschlossen, daß die Leistung möglich wird, so steht die Unmöglichkeit der Leistung der Gültigkeit des Vertrages nicht entgegen. Wird eine unmögliche Leistung unter einer andern aufschiebenden Bedingung oder unter Bestimmung eines

Anfangstermins versprochen, so ist der Vertrag gültig, wenn die Unmöglichkeit vor dem Eintritt der Bedingung oder des Termins gehoben wird (BGB. 308). Der Gegenstand muß sodann in Geld abschätzbar sein (vgl. Nr. 338). Ferner muß die Leistung, wenn nicht bestimmt, so doch bestimmbar sein; die wirkliche Bestimmung kann auch Dritten überlassen werden nach Belieben oder billigem Ermessen (BGB. § 315 ff.). Ist über den Umfang der versprochenen Gegenleistung nichts vereinbart, so steht die Bestimmung im Zweifel demjenigen Teil zu, der die Gegenleistung zu fordern hat (BGB. § 316).

Der Gegenstand des Vertrags muß weiterhin sittlich erlaubt sein, denn zu dem, was Gottes Gebot widerspricht, kann man sich nie verpflichten. Verletzt man dabei die Gerechtigkeit und wird der andere geschädigt, so besteht Ersatzpflicht. Fraglich kann nur sein, ob der Leistende den Lohn für die unerlaubte Leistung behalten dürfe.[10]

Wurde die Handlung, die sittlich zu beanstanden ist und wozu jemand sich verpflichtet hat, bereits vollzogen, wie etwa Spionage oder die schlechte Tat bei gewerbsmäßiger Unzucht (S. th. 2, 2, q. 32, a. 7. q. 62, a. 5 ad 2), so sind Forderung und Behalten des Lohnes nicht wider die Gerechtigkeit. Allgemein zugegeben wird der aufgestellte Grundsatz von den Theologen im Hinblick auf das pretium meretricii,[11] nicht so, wenn Mord, Ehebruch, Unzucht im übrigen und andere verwerfliche Taten in Betracht kommen. Die einen Moralisten berufen sich darauf, daß eine unerlaubte Handlung keines Lohnes wert sei, weil man die Sünde nicht als verkäufliches Objekt erachten könne, sowie auf den Satz des Rechtes, wonach ein gegen die guten Sitten verstoßender Vertrag keine gerichtliche Klage zuläßt, also ungültig ist und bleibt. Meist aber wird angenommen, der den Lohn Versprechende sei zur Zahlung verpflichtet und der Abgefundene befugt, den Lohn zu behalten. dies nach dem Prinzip, wonach die vertragsmäßig festgelegte Gegenleistung zu prästieren ist. Doch ist dabei vorausgesetzt, daß mit der sündhaften Leistung, wofür selbstverständlich kein Lohn gebührt, gewisse in Geld abschätzbare, wenngleich einem verwerflichen Zweck dienende Opfer zugunsten des andern verbunden seien, und dafür kann Kompensation beansprucht werden. Nur in diesem Sinn ist es möglich, hier zwischen Materie und Form zu unterscheiden und von einer, nicht zwar der schlimmen Absicht, aber gewissen tatsächlichen Umständen bei der Tat angemessenen Entschädigung zu reden. Mit gutem Grunde lehnt das Zivilrecht jeglichen

[10] Alph., Mor. 3, 5, 712.

[11] S. Poenit. d. d. 23. 4. 1822: tut die Sünderin Buße, so ist sie zu mahnen, den Sündenlohn zu guten Zwecken zu verwenden.

durch Klage geltend zu machenden Anspruch, zurückgehend auf Verträge der angedeuteten Art, ab, so daß der eine den gezahlten Lohn nicht zurückfordern und der andere den noch nicht ausbezahlten nicht fordern kann, jenes nach dem Satze: melior est condicio possidentis in contractu turpi (BGB. § 817). Hätte auf Grund der Abmachung der Anstifter dem zum Verbrechen angeblich Bereiten für Erfüllung der Verbindlichkeit eine Summe vorausbezahlt, so könnte er sie nicht zurückfordern, auch wenn die Tat unterblieb. Man darf diese positiv rechtliche Bestimmung in dem Sinne auffassen, daß hierin für den Anstifter eine Strafe liegen soll; jedenfalls hat der andere nun nicht, wie abgesehen von dem positiven Gesetz, an ihn zu restituieren, und da kein sonstiger Eigentümer der Summe erweislich ist, beginge der andere kein Unrecht, wenn er sie behielte; natürlich soll er dahin beeinflußt werden, daß er bei Empfang des Bußsakramentes entsprechend seiner Sinnesänderung das Geld zu guten Zwecken verwende, außer er wäre selbst bedürftig.

Mit der Absicht der Verführung gegebene Geschenke dürfen behalten werden, ohne daß auf die Absicht eingegangen würde, denn es handelt sich lediglich um Geschenke. Doch ergeben die Umstände in dem angedeuteten Fall regelmäßig die Gefahr des Ärgernisses, sofern der einen sündhaften Antrag Beabsichtigende ermutigt zu werden pflegt. In der Schrift De eruditione principum sagt daher der Verfasser: Matrona non est casta, quae, cum rogatur, munera accipit, so nach dem heiligen Hieronymus.[12]

Nicht erlaubt ist es, einen Lohn anzunehmen für eine bereits auf Grund der Gerechtigkeit geschuldete Leistung oder Unterlassung,[13] der Richter darf also kein Geschenk annehmen, um durch Bevorzugung der einen von zwei gleich probablen Meinungen den Schenkenden zu begünstigen. Im allgemeinen wird man es auch nicht als zulässig betrachten können, daß sich jemand gegen die Unterlassung der Anzeige eines geheimen Verbrechens einen Lohn ausbedingt.

Eine besondere Erklärung erfordert noch der bereits erwähnte zivilrechtliche Satz, der die Nichtigkeit eines gegen die guten Sitten verstoßenden Rechtsgeschäftes ausspricht (BGB. § 138). Der Gesetzgeber hat wohl den Begriff im herkömmlichen Sinne, nicht etwa im Sinne verschrobener moderner Theorien evolutionistischer Art verstanden, durch irgend eine Beifügung hätte er ja eine solche Deutung leicht nahelegen können. Gemeint sind die allgemein gültigen Grundsätze, die sich auf Sittlichkeit oder Ehrbarkeit beziehen

[12] De erud. princ. 4, 3.

[13] Denz. n. 1126. Würde die geschuldete Leistung zugleich einem Dritten Nutzen bringen, so wäre Entgelt hiefür erlaubt.

und die trotz aller Bemühungen des emanzipierten Judentums immer noch im Bewußtsein des Volkes fortbestehen, es sind in letzter Linie die vom Dekalog zusammengefaßten sittlichen Grundforderungen, erweitert um Forderungen der Anständigkeit, die gewisse Machenschaften etwa des unlauteren Wettbewerbs ausschließen. Wenn der Gesetzgeber die hiegegen verstoßenden Abmachungen für nichtig erklärt, so geschieht es, um zu verhindern, daß sich das Recht in den Dienst der Gemeinheit zwingen und herabwürdigen lassen muß; insbesondere soll dem Versuch begegnet werden, die Notlage oder den Leichtsinn oder die Unerfahrenheit eines andern zu ungerechten Vermögensvorteilen für sich oder Dritte auszunutzen. Es soll so nicht nur das Interesse der Gerechtigkeit, sondern auch das der Sittlichkeit im engeren Sinne auf einem Teil des rechtlichen Gebietes zu maßgebender Geltung gebracht werden.

2. Die Vertragschließenden müssen die natürliche sowie die gesetzliche Vertragsfähigkeit besitzen, jene mit Rücksicht auf die sonst vorhandene Unmöglichkeit, sich zu einer Leistung zu verpflichten und einen Vertrag gültig zu schließen, diese mit Rücksicht auf die Forderungen des Gemeinwohles; deshalb bestimmt auch das kirchliche Recht, was nach bürgerlichem Recht festgesetzt sei in dem betreffenden Lande über Verträge im allgemeinen und im besonderen, sei es über benannte oder unbenannte Verträge, das soll auch kirchlicherseits eingehalten werden, außer es widerstritte dem göttlichen Rechte oder das kanonische Recht hätte anderes festgesetzt (C. c. 1529). Im Interesse der öffentlichen Ordnung und der Sicherheit des Verkehrs erklärt das bürgerliche Recht für geschäftsunfähig und demzufolge auch für unfähig, einen Vertrag abzuschließen, Kinder unter sieben Jahren, geistig dauernd Gestörte und wegen Geisteskrankheit Entmündigte (BGB. § 104). In der Geschäftsfähigkeit beschränkt sind Minderjährige, die das siebente Lebensjahr vollendet haben (BGB. § 106), sowie jene, die wegen Geistesschwäche, wegen Verschwendung oder Trunksucht entmündigt oder unter vorläufige Vormundschaft gestellt sind (BGB. § 114). Die Willenserklärung des Minderjährigen kann jedoch in gewissen Fällen sofort wirksam sein, nämlich wenn er dadurch lediglich einen rechtlichen Vorteil wie bei der Schenkung erlangt oder wenn bei der vertragsmäßigen Leistung Mittel in Betracht kommen, worüber er frei verfügt, sowie im Hinblick auf Geschäfte, die ohne weiteres sich ergeben, falls er zum Eintritt in ein Dienst- oder Arbeitsverhältnis berechtigt ist oder ein Erwerbsgeschäft betreiben darf (BGB. § 107. 110. 112 f.). In der Regel braucht der Minderjährige zur rechtlich wirksamen Willenserklärung die Einwilligung seines gesetzlichen Vertreters, einseitige Rechtsgeschäfte sind sonst stets unwirksam, bei Verträgen hängt die Wirksamkeit von der Genehmigung des Vertreters ab (BGB. § 107 f.

111). Bis zur Genehmigung des Vertrages ist der andere Teil zum Widerruf befugt, der Widerruf kann auch dem Minderjährigen gegenüber erklärt werden; hat der andere jedoch die Minderjährigkeit gekannt, so kann er nur widerrufen, wenn der Minderjährige der Wahrheit zuwider die Einwilligung des Vertreters behauptet hat, war ihm dieser Umstand bekannt, so kann er nicht widerrufen (BGB. § 109).

Die Frage der Gültigkeit von Verträgen wird nicht immer naturrechtlich und positiv rechtlich in derselben Weise zu beantworten sein. Zweifellos aber kann man sich nach gerichtlicher Entscheidung an diese halten. Würden infolgedavon solche, die unvorsichtig mit Minderjährigen Verträge in wichtiger Materie geschlossen haben, geschädigt, so hätten sie es der eigenen Unvorsichtigkeit zuzuschreiben. Nicht jedoch würde im Fall des Betruges oder böswilligen Verhaltens die Ersatzpflicht bei Schädigung des andern Vertragschließenden vor dem Forum des Gewissens beseitigt. Hätte der Minderjährige ein Darlehen, ohne Vorteil für die eigene Person zu haben, verschleudert, so wäre er zur Zurückzahlung gleichwohl verpflichtet. Hat der Minderjährige sich nach Erlangung der Großjährigkeit zu dem Vertrage bekannt, so ist er zu der entsprechenden Leistung verpflichtet.

3. Die Willenseinigung hat als Seele oder innere Form des Vertrags zu gelten. Soll der Vertrag zustande kommen, so muß der Vertragswille beiderseits wirklich innerlich vorhanden sein, der Vertragswille muß sodann nach außen kundgegeben und vom andern Teil angenommen oder bei gegenseitigen Verträgen mit der Erklärung der Annahme erwidert werden (s. lit. 4).

Nur der innerlich wirklich vorhandene Wille läßt die Verbindlichkeit entstehen. Nach bürgerlichem Recht ist jedoch eine Willenserklärung nicht deshalb nichtig, weil sich der Erklärende insgeheim vorbehält, das Erklärte nicht zu wollen, die Erklärung ist nur nichtig, falls sie einem andern gegenüber abgegeben ist und dieser den Vorbehalt kennt (BGB. § 116). Nach dem Naturrecht kann die öffentliche Autorität, soweit ihre Kompetenz reicht, die Einrede des geheimen Vorbehaltes abschneiden in allen Fällen, wo der Willensmangel ungerechtfertigt ist. Das bürgerliche Recht läßt, abgesehen von der bereits erwähnten Ausnahme, die Einrede des geheimen Vorbehalts überdies noch dann zu, wenn eine nicht ernstlich gemeinte Willenserklärung in der Erwartung erfolgte, der Mangel der Ernstlichkeit werde nicht verkannt werden (BGB. § 118). Immerhin können auch nach bürgerlichem Recht solche Erklärungen ohne Vertragswillen Schadenersatzpflicht gegen den andern oder Dritte begründen (BGB. § 122). Dies ist bei böswilliger Täuschung nach Naturrecht stets der Fall.

Der Willensentschluß muß frei und überlegt sein, Hemmnisse der Freiheit sind Irrtum und Furcht. Nach dem Naturrecht bewirkt ein wesentlicher Irrtum, ein solcher, der die Substanz der Sache berührt oder ihm gleichkommt, Nichtigkeit des Vertrages, weil er die freie Zustimmung zum Wesen der Sache verhindert, vollends gilt dies natürlich von dem durch Betrug und Arglist verursachten Irrtum. Der wesentliche Irrtum bezieht sich näherhin auf das hauptsächlich intendierte Objekt oder auf die condicio sine qua non, ihm steht der Irrtum im Hauptmotiv gleich, man spricht hier von einem error redundans in substantiam, einem Irrtum, der das Wesen der Sache berührt. Wer nach BGB. (§ 119) bei Abgabe der Willenserklärung über deren Inhalt im Irrtum war oder eine Erklärung dieses Inhaltes überhaupt nicht abgeben wollte, kann die Erklärung anfechten, wenn anzunehmen ist, daß er bei Kenntnis der Sachlage und bei verständiger Würdigung des Falles sie nicht abgegeben hätte; als Irrtum über den Inhalt der Erklärung gilt auch der Irrtum über solche Eigenschaften der Person oder der Sache, die im Verkehr als wesentlich angesehen werden. Naturrechtlich liegt in den vom Gesetz in Betracht gezogenen Fällen ohne weiteres Ungültigkeit vor; die öffentliche Gewalt ist allerdings befugt, einer irrigen Willenserklärung so lange Rechtswirkung beizulegen, bis der Betreffende widerspricht. Anfechtbar ist die Willenserklärung nach BGB. auch im Fall arglistiger Täuschung (§ 123); nach Naturrecht ist die Willenserklärung auch hier, wie bemerkt wurde, ohne weiteres nichtig. Wenn nach BGB. (§ 122) selbst angesichts schuldlosen Irrtums bei Anfechtung und Erklärung der Nichtigkeit auf Schadenersatz erkannt werden kann, so kommt hier eine Gewissenspflicht erst auf Grund richterlichen Urteils in Frage, denn der auf unverschuldeten Irrtum zurückzuführende Schaden steht einem zufällig erlittenen gleich; der vom BGB. vertretene Standpunkt ist aus dem konsequent durchgeführten Prinzip zu erklären, wonach jeder die Folgen seiner Handlungen, auch seiner Fehler und Nachlässigkeiten, zu tragen hat, ein Grundsatz, der, weil billig, im Interesse des Verkehrs zur Rechtsnorm erhoben werden darf. Ein unwesentlicher Irrtum, der nicht Ursache oder Anlaß des Vertrags war, beeinflußt die Gültigkeit nicht, weil sonst die Rechtssicherheit untergraben wäre. Erscheint jedoch der unwesentliche Irrtum als Ursache oder Anlaß des Vertrages, so wäre ein unentgeltlicher Vertrag nichtig, denn bei einem solchen ist entsprechend dessen Wesen vollkommene Freiwilligkeit die Voraussetzung. Anders, wegen sonst drohender Gefährdung der Rechtssicherheit, bei entgeltlichen Verträgen. Wurde aber der unwesentliche Irrtum durch böswillige Täuschung hervorgerufen, so kann der Getäuschte, sobald er des Irrtums gewahr wird, den Vertrag rückgängig machen, vorausgesetzt,

daß er durch jene Täuschung zum Vertragschluß bestimmt worden ist. Hätte der Getäuschte bei onerosem Vertrag, bewogen durch einen unwesentlichen Irrtum, zu hohen Preis bezahlt, so könnte er Ersatz für die Schädigung beanspruchen. Wenn nach BGB. der Irrtum nicht ohne weiteres Nichtigkeit des Vertrags bewirkt, so entspricht das dem Interesse der Rechtssicherheit; der Unterschied gegenüber dem Naturrecht, wonach wesentlicher Irrtum Nichtigkeit bewirkt, ist bei näherer Betrachtung übrigens nicht so groß, als es zunächst scheinen möchte, denn nach BGB. ist bei erheblichem Irrtum oder bei arglistiger Täuschung ein Anfechtungsgrund gegeben: macht der zur Anfechtung Berechtigte Gebrauch, so kann er erreichen, daß das Geschäft als von Anfang an nichtig angesehen wird (BGB. § 142).

Infolge von Drohung und Furcht werden Verträge nichtig, wenn so die Überlegung und somit der Freiheitsgebrauch unmöglich gemacht wurde. Nach BGB. (§ 123) kann, wer zur Abgabe einer Willenserklärung durch arglistige Täuschung oder widerrechtlich durch Drohung bestimmt worden ist, die Erklärung anfechten. Während nach Naturrecht arglistige Täuschung den Vertrag ohne weiteres nichtig macht, stimmen naturrechtliche und positiv rechtliche Auffassung hinsichtlich der Wirkung der widerrechtlich eingejagten Furcht im wesentlichen überein. Soweit also durch ungerechte Drohung die Überlegung nicht einfachhin ausgeschlossen wird, kann der in seiner Freiheit Beeinträchtigte die Erklärung der Nichtigkeit beantragen, ja den Vertrag zuvor schon auflösen, sofern es sich nämlich um onerose Verträge handelt.[14] Ein unentgeltlicher Vertrag, wozu jemand durch ungerechte Drohung genötigt wurde, ist nach dem oben Dargelegten ohne weiteres ungültig. Vorausgesetzt ist hier naturrechtlich stets, daß es sich um schwere ungerechte Furcht handelt (C. c. 103); würde leichte Furcht ohne weiteres Ungültigkeit des Vertrages herbeiführen, so wäre wiederum die Sicherheit des Verkehres gefährdet, auch schließt ja leichte Furcht Überlegung und Freiwilligkeit keineswegs aus.[15] Doch sind unentgeltliche Verträge aus dem oben angeführten Grunde als nichtig zu betrachten, wenngleich nur leichte Furcht dazu mitbestimmt hat.

Wurde die schwere ungerechte Furcht eingejagt nicht eigens zur Erzwingung des Vertrages, so kann ein unter dem Eindruck solcher Furcht geschlossener Vertrag rückgängig gemacht werden. Ging die Drohung von einem Dritten aus, so wird dadurch die Geltung des Vertrags nicht berührt, aber der Dritte hat den voraussichtlichen Schaden zu vergüten. Wenden Eltern oder

[14] Alph., Mor. 3, 5, 717. Bei Weigerung des andern, den Vertrag zu reszindieren, wäre geheime Schadloshaltung nicht unerlaubt.

[15] Alph., Mor. 3, 5, 718.

Vorgesetzte heftige Drohungen an, so gilt dies natürlich auch als widerrechtliche Drohung; die Furcht jedoch, den Eltern zu mißfallen, kommt in diesem Zusammenhang nicht in Betracht.

4. Was die Form des Vertrags betrifft, so ist, um Verwirrung zu vermeiden, zwischen der inneren Form im scholastischen Sinne und der äußeren Form zu unterscheiden. Als innere Form stellt sich der Konsens dar, die Seele des Vertrags, davon war bereits die Rede. Hier ist also nur die äußere Form in Betracht zu ziehen.

Der innere Willensakt muß beim Vertrag nach außen bekundet werden, und zwar in einer dem Willensakt entsprechenden Weise. Naturrechtlich ist zu fordern, daß die Erklärung der Einigung durch sichere Zeichen zum Ausdruck gebracht werde, durch Zeichen also, die volle Gewißheit gewähren: durch Worte oder konkludente Handlungen, woraus die Zustimmung mit Bestimmtheit zu erschließen ist (BGB. § 151). Regelmäßig bedarf es ausdrücklicher Annahme des Antrags, und zwar hat sie nach BGB. (§ 147) sofort zu erfolgen, wenn der Antragende gegenwärtig ist, andernfalls bis zu dem Zeitpunkt, wo der Eingang der Antwort unter regelmäßigen Umständen zu erwarten ist (§ 147), inzwischen ist der Antragende an den Antrag gebunden, außer diese Verpflichtung wäre ausgeschlossen oder für die Annahme eine Frist bestimmt worden (BGB. § 145. 148). Die Annahme kann nur genau entsprechend dem Antrag geschehen (BGB. § 150); mit dem Zugehen der Annahmeerklärung ist der Vertrag geschlossen (BGB. § 146). Wäre ein zu vereinbarender Punkt nicht erledigt worden, so würde der Vertrag nur dann als geschlossen gelten, wenn er offenbar auch ohnehin zustande gekommen wäre (BGB. § 155). In gewissen Fällen ist den Vertragschließenden die Form freigestellt, man nennt diese Verträge formfreie, sonst ist und heißt der Vertrag formbedürftig; die Form im einzelnen festzustellen, ist Aufgabe des positiven Rechtes (BGB. § 518 u. ö.).

Nach BGB. (§ 125) ist ein Rechtsgeschäft, das der gesetzlich vorgeschriebenen Form ermangelt, nichtig, dasselbe gilt bei Mangel der durch ein Rechtsgeschäft bestimmten Form. Die Erklärung der Nichtigkeit kann an sich besagen, der Akt sei auch naturrechtlich nichtig, also völlig ungültig, oder es kann dabei die naturrechtliche Geltung unberührt bleiben, oder es kann dem Akt die naturrechtliche Geltung belassen sein, bis sie durch gerichtliche Entscheidung aufgehoben wird. Vielfach ist die Erklärung der Nichtigkeit eines Aktes nach BGB. im Sinne der Klagbarkeit zu verstehen, so daß die Nichtigkeit vor dem Forum des Gewissens erst infolge richterlicher Entscheidung eintritt, nur zuweilen tritt Nichtigkeit ohne weiteres ein, und ebenso bildet es einen Ausnahmefall, wenn die Gewissenspflicht gar nicht berührt wird, so

daß man selbst nach richterlicher Entscheidung im Gewissen verpflichtet bleibt, obgleich gemäß richterlichem Urteil keine rechtliche oder keine so weitgehende Verpflichtung besteht. Nicht zu bezweifeln ist, daß die öffentliche Autorität im Interesse des Gemeinwohles einen naturrechtlich gültigen Akt für annullierbar oder selbst für eo ipso nichtig erklären kann, man denke an die klandestinen Ehen (Trid., sess. 24, de ref. matr., cap. 1); die entsprechende Vollmacht legt die Kirche auch dem Staate innerhalb seiner Kompetenz bei (vgl. C. c. 1529). Wenn das bürgerliche Recht die nicht in gesetzlich vorgeschriebener Form abgeschlossenen Verträge für nichtig erklärt, so ist dies, wie gesagt, regelmäßig im Sinne der Klagbarkeit gemeint. Man kann nicht einwenden, der bürgerliche Gesetzgeber lehne das Naturrecht ab, also sei mit der Erklärung der Nichtigkeit auch die naturrechtliche Pflicht ohne weiteres beseitigt, denn eher kann man hieraus umgekehrt schließen, daß der Gesetzgeber die naturrechtliche Verbindlichkeit nicht ohne weiteres beseitigen wolle, diese ist vielmehr als aufgehoben nur anzusehen, soweit das zu wahrende Interesse des Gemeinwohles und insbesondere die sonst drohende Schädigung des andern solches erheischt. Zudem zeigen manche Bestimmungen, daß der Gesetzgeber in der Tat natürliche Forderungen nicht einfach beseitigen wollte (BGB. § 22. 762. 814). Wir haben demnach zu unterscheiden die Fälle der Klagbarkeit und einzelne Fälle ohne weiteres eintretender Nichtigkeit; dort ist die Verbindlichkeit des formlosen Vertrages bis zur richterlichen Entscheidung anzunehmen,[16] hier ist der Vertrag ohne weiteres nichtig, diese radikale Wirkung ist jedoch auf Grund der Natur der Sache eigens nachzuweisen, sofern die Rücksicht auf das Gemeinwohl, besonders auf fremde Schädigung, jene Wirkung erheischt. Von der Erklärung der Nichtigkeit wegen Formmangels werden anderweitige Pflichten wie solche der Pietät natürlich nicht berührt.

Die Kirche anerkennt das bürgerliche Recht hinsichtlich der Verträge nebst deren zivilrechtlichen Wirkungen salvo iure divino et canonico (C. c. 1529).

415. Wirkung und Nebenbestimmungen des Vertrags.

Die Wirkung kann eine naturrechtliche oder zivilrechtliche oder gemischte, naturrechtliche und zivilrechtliche zugleich sein. Durch den Vertrag ergibt sich eine rechtliche Verpflichtung, im Unterschied von der Treupflicht (Nr. 375 ff.), die an sich nur eine sittliche Verbindlichkeit im engeren Sinne konstituiert, nicht eine solche ex debito legali; würde freilich ein anderer infolge von Aufwendungen, die er mit Rücksicht auf das gegebene Versprechen macht, geschädigt, so könnte sich mittelbar Ersatzpflicht ergeben. Die Wirkung des gültigen Vertrages besteht in dem von den Vertragschließenden

[16] Alph., Mor. 3, 5, 711.

gewollten Rechtsverhältnis. Die Verbindlichkeit aus dem Vertrag ist als solche der Gerechtigkeit eine strenge, Verletzung der eingegangenen Verpflichtung in wichtiger Materie wäre schwer sündhaft. Bei bedeutender Leistung dürfte man sich nur mit Zustimmung des andern unter läßlicher Sünde verpflichten, vorausgesetzt daß es überhaupt mit Rücksicht auf die Natur der Sache und das Gemeinwohl möglich ist.

Nach BGB. sind Verträge im Sinn von Treu und Glauben unter Berücksichtigung der Verkehrssitte auszulegen (§ 157), eine dem sittlichen Naturgesetz durchaus entsprechende Bestimmung. Die Wirkung der gesetzlich wegen Formmangels für nichtig erklärten Verträge wurde bereits besprochen.

Ein hinzugefügter Eid erzeugt eine Pflicht der Religiosität und verstärkt die bereits aus dem Vertrag sich ergebende Pflicht. Nach dem Grundsatz, wonach der Eid der Natur des Aktes folgt, wird durch den Eid weder der rechtliche Charakter noch der Gegenstand des Vertrages verändert. Ist vornehmlich zugunsten eines Vertragschließenden die zivilrechtliche Anfechtbarkeit ausgesprochen, so bleibt die durch den Eid erzeugte Pflicht gleichwohl bestehen, außer die Rücksicht auf das Gemeinwohl lasse dies nicht zu. Der Eid ist so lange zu halten, als es ohne sittlichen Verstoß geschehen kann; doch kommt die eidliche Verbindlichkeit in Wegfall, wenn die Vertragspflicht von selbst zessiert, auch kann Dispensation erfolgen, wenn der Eid nur den Zweck hatte, einen anfechtbaren oder zivilrechtlich ungültigen Vertrag zu begründen. Hätte indessen der den Eid leistende Vertragschließende die Nichtigkeit oder die Anfechtbarkeit des Vertrages nicht gekannt, so müßte er nicht mit Rücksicht auf den Eid von der Anfechtung Abstand nehmen; andernfalls hätte er allerdings auf die Einrede verzichtet und bliebe er deshalb durch den Eid gebunden. Der Eid ist etwas rein Persönliches, die aus dem Vertrag sich ergebende Pflicht ist sachlicher Natur, deshalb geht diese Pflicht unter Umständen auf die Erben über, jene erste Pflicht aber nicht. Auch würde die Verletzung der aus dem Vertrag sich ergebenden Verbindlichkeit ersatzpflichtig machen, nicht so die Verletzung der eidlichen Treupflicht.

Was Rechte und Pflichten von Dritten betrifft, so kann ein Vertrag für sie irgendwelche Vorteile bewirken, dagegen kann ihnen natürlich ohne ihre Zustimmung keine Last auferlegt werden.

Außer der Hauptverpflichtung können ex occasione contractus Verbindlichkeiten sich ergeben, wenn nämlich der Gegenstand des Vertrages eine Veränderung erleidet oder zu existieren aufhört, und zwar durch Verschulden des einen Vertragschließenden; dabei kann es sich um Vorsatz oder Fahrlässigkeit handeln. Im ersten Falle haftet der Schuldige oder sein Erbe.

Handelt es sich um Fahrlässigkeit, so ist nach dem früher Dargelegten der Grad der Schuld festzustellen (Nr. 49). Oft liegt nur juridische Schuld vor, hier ergibt sich eine Verpflichtung, den Schaden auszugleichen, erst auf Grund richterlichen Urteils; im übrigen ist vor dem Forum des Gewissens auf Ersatzpflicht nur zu erkennen bei theologischer Schuld, wenn man also den Schaden irgendwie erkannte, den ein deshalb zu unterlassender Akt oder eine deshalb verwerfliche Unterlassung mit sich bringen werde. Spricht das Gesetz nur von Nachlässigkeit ohne weitere Beifügung, so ist leichte Fahrlässigkeit gemeint. Wie für Vorsätzlichkeit, so haftet der Vertragschließende stets auch für grobe Fahrlässigkeit. Bezweckt der Vertrag gleicherweise für beide Vertragschließende Vorteil, so haften sie auch gleicherweise nicht nur für den Fall grober, sondern auch leichter Fahrlässigkeit. Ist der Vertrag einseitig oneros, so haftet der Begünstigte selbst für den Fall leichtester Schuld, der andere nur für den Fall grober Fahrlässigkeit, außer bei anders lautender spezieller Abmachung oder abweichender gesetzlicher Vorschrift. Für Schädigung haftbar kann man zudem werden infolge Verzögerung der pflichtgemäßen Leistung sowie infolge Begleichung einer Schuld an einem Ort oder zu einer Zeit, wie sie der Vereinbarung nicht entsprechen. Die Bezahlung kann der Gläubiger vor dem vereinbarten Termin nicht fordern, wohl aber kann er unter Umständen Sicherstellung verlangen. Bezahlung vor dem Termin ist zulässig, natürlich muß betrügerische Absicht ausgeschlossen sein; nicht ohne weiteres wäre die frühere Zahlung zulässig, wenn der Termin zugunsten des Gläubigers gewählt wäre, hier müßte jedenfalls dem Gläubiger der entgehende Gewinn vergütet werden, wie umgekehrt dem Schuldner, wenn der Gläubiger vor dem Termin zu dessen Schaden die Zahlung verlangte. Verzögert der Berechtigte die Annahme und wäre nun die Leistung nicht mehr möglich, so würde die Verpflichtung zessieren, natürlich darf nicht Vorsätzlichkeit oder grobe Nachlässigkeit im Spiele sein. Verzögert der Schuldner die Leistung, so hat er Verzugszinsen zu entrichten; hat er den Wert der Sache zu prästieren, so darf der Berechtigte den höchsten Preis aus dieser Zeit der Verzögerung ansetzen. Geht die Sache rein durch Zufall zugrunde, so besteht Haftung nur bei entsprechender Abmachung oder bei fahrlässiger Verzögerung der Ablieferung; wäre die Sache aber gleichwohl, auch bei rechtzeitiger Ablieferung, ebenso zugrunde gegangen, so bestünde wohl keine Pflicht mehr für den Schuldner. Bei entgeltlichen Verträgen haftet der eine dem andern für entsprechende Beschaffenheit der Sache, man nennt dies Gewährleistung (Nr. 421, 2), sowie dafür, daß kein Dritter Anspruch auf die Sache erheben könne, die sogenannte Eviktionsleistung. Bestehen solche Ansprüche, die gerichtlich anerkannt sind, so kann

der Vormann, dem der Rechtsstreit nicht mitgeteilt wurde, alle vom Empfänger dem Dritten gegenüber versäumten Rechtsmittel berücksichtigen, um von der Entschädigungspflicht in entsprechendem Maß sich zu befreien.[17]

Als Nebenbestimmungen seien erwähnt die Bedingung, die Auflage, das Angeld und die Vertragsstrafe.

Unter Bedingung ist hier nur eine Voraussetzung gemeint, die sich auf Zukünftiges und Ungewisses bezieht, nur eine solche Bedingung beeinflußt wirksam den Bestand des Vertrages. Der Eintritt der Bedingung kann vom Willen, von der Betätigung des Beteiligten abhängen, condicio potestativa, oder von einer nicht in seine Macht gegebenen Ursache, condicio casualis. Wird der Vertrag mit dem Eintritt der Bedingung gültig, so liegt eine aufschiebende Bedingung vor, im Gegensatz dazu bewirkt die resolutive oder auflösende Bedingung, daß der Vertrag mit dem Eintritt der Bedingung zessiert (BGB. § 158). Eigentlich wird der Vertrag wirksam vom Augenblick der eingetretenen aufschiebenden Bedingung ab, jedoch kann vereinbart werden, daß der Vertrag gelten solle, als wäre er zur Zeit des Abkommens schon wirksam gewesen (BGB. § 159). Verfügt man trotz aufschiebender Bedingung über das Recht oder die Sache oder beeinträchtigt man durch sein Verschulden das von der Bedingung abhängige Recht, alsdann entsteht im zweiten Falle Ersatzpflicht gegenüber dem Benachteiligten (BGB. § 160), im ersten Falle ist die Verfügung ungültig, soweit sie die von der Bedingung abhängige Wirkung vereiteln oder beeinträchtigen würde (BGB. § 161). Wird der Eintritt der Bedingung von der Partei, zu deren Nachteil er gereichen würde, wider Treu und Glauben verhindert, so gilt die Bedingung als eingetreten, und umgekehrt, wird der Eintritt der Bedingung, von der Partei, zu deren Vorteil er gereicht, wider Treu und Glauben herbeigeführt, so gilt der Eintritt als nicht erfolgt (BGB. § 162). Verfügt man trotz der Bedingung anderweitig über die Sache, so müßte gemäß Naturrecht nach Eintritt der Bedingung der andere, zu dessen Gunsten die Bedingung beigefügt wurde, bevorzugt werden und der Dritte, wenngleich gutgläubig, zurückstehen, aber das BGB. (§ 161, 3) entscheidet zugunsten des gutgläubigen Dritten und spricht dem andern nur den Anspruch auf Schadenersatz zu; doch wird der Autorität das Recht zu solcher Regelung nicht abzusprechen sein. Unmögliche oder unsittliche Bedingungen machen den Vertrag ungültig (BGB. § 134. 138). Von einer unmöglichen oder unehrbaren Bedingung, die nicht gegen das Wesen der Ehe selbst verstößt, gilt nach kanonischem Recht, daß sie als nicht beigefügt anzusehen ist (C. c. 1092, 1).

[17] Pruner, Katholische Moraltheologie II, n. 688.

Von der Bedingung ist der modus oder die Auflage zu unterscheiden. Dadurch wird ein Vertragschließender, der von dem Vertrag den Vorteil haben soll, zu einer Leistung verpflichtet, ohne daß in der Regel damit einem Dritten ein Recht auf die Leistung ersteht (vgl. aber BGB. § 328 ff.). Als Beispiel einer solchen Auflage bei einem Rechtsgeschäft sei BGB. § 1940 angeführt: Der Erblasser kann durch Testament den Erben zu einer Leistung verpflichten, ohne einem andern ein Recht auf die Leistung zuzuwenden. Der Verpflichtete hat die ernst gemeinte Erklärung abzugeben, daß er willens sei, die Verbindlichkeit zu übernehmen. Die alsbaldige Geltung des Vertrags wird dadurch nicht, wie etwa bei einer hinzugefügten Bedingung, beeinflußt. Eine Unerlaubtes oder physisch Unmögliches betreffende Auflage ist als nicht beigefügt anzusehen (BGB. § 815). Natürlich wäre der Vertrag nichtig, wenn die Auflage seinem Wesen direkt widerstritte. Infolge schuldhafter Unterlassung der auferlegten oder gleichwertigen Leistung wird das zugrunde liegende Rechtsgeschäft nicht ohne weiteres unwirksam, es müßte denn sein, daß die Auflage nach Art einer unerläßlichen Bedingung zu beurteilen wäre (BGB. § 525 ff.). Ist zweifelhaft, ob Bedingung oder Auflage vorliegt, so ist regelmäßig dieses anzunehmen.

Unter Angeld (BGB. § 336 ff.) versteht man eine zum Zeichen des Vertragschlusses erfolgende kleinere Leistung; regelmäßig dient sie zur Sicherung des Vertrags, wird nämlich der Vertrag schuldhaft nicht erfüllt, so verfällt das Angeld dem andern. Soll das Angeld die Bedeutung eines Reuegeldes haben, so daß der Geber nach Belieben zurücktreten darf, so muß dies ausdrücklich vereinbart werden. Wird der Vertrag erfüllt, so kommt das Angeld wieder dem Geber zugute, außer es wäre anders vereinbart oder es stünde nicht in Einklang mit der Verkehrssitte. Eine etwaige Ersatzpflicht des Gebers wegen Nichterfüllung des Vertrags wird durch Verzicht auf das Angeld nicht beseitigt.

Bei der Vereinbarung der Vertragsstrafe verspricht der Schuldner dem Gläubiger für den Fall, daß er seine Verbindlichkeit nicht oder nicht in gehöriger Weise erfüllt, die Zahlung einer Geldsumme als Strafe; die Strafe ist verwirkt, wenn er in Verzug kommt oder, handelt es sich um ein Unterlassen, wenn der Verpflichtete der Unterlassungspflicht zuwiderhandelt (BGB. § 339). Auf Antrag des Schuldners könnte indessen eine unverhältnismäßig hohe Strafe durch richterliches Urteil in angemessener Weise ermäßigt werden (BGB. § 343). Erklärt das Gesetz das Versprechen einer Leistung für unwirksam, so ist folgerichtig auch die Vereinbarung einer Strafe hinfällig, selbst wenn die Parteien die Unwirksamkeit des Verspre-

chens kannten (BGB. § 344). Ein Vertrag gegen die guten Sitten ist unwirksam, daher ebenso die etwa vereinbarte Strafe, ähnlich bei Vereinbarung von Wucherzinsen und in anderen Fällen.

Ein Rücktrittsrecht kann von einem Vertragschließenden ausbedungen werden, aber nur für bestimmte Frist. Während dieser Frist darf über die erworbene Sache nicht frei verfügt werden (BGB. § 346 f.), der Verkäufer, der von seinem Recht, die Sache zurückzuerwerben, Gebrauch machen will, kann sonst Schadenersatz fordern. Nicht zurücktreten kann der Berechtigte, wenn er die Sache wesentlich verschlechterte (BGB. § 351), ähnlich bei wesentlicher Veränderung der Sache, anders bei zufälligem Untergang (BGB. § 350. 352).

416. Beendigung der Verpflichtung.

Sie zessiert infolge Begleichung der Schuld, also durch Zahlung oder Erfüllung des Vertrages. Ferner infolge Deponierens vor Gericht, falls nämlich die Annahme verzögert oder die Sache nicht sicher übermittelt werden kann. Desgleichen hört die Verpflichtung bei Unmöglichkeit der Erfüllung auf. Fraglich kann es sein, wie zu entscheiden sei, wenn die Sache, die nach dem bereits geschlossenen onerosen Vertrag für den andern ausgesondert und bestimmt war, ohne Verschulden des einen Teils zugrunde geht; hier hätte der andere den Verlust zu tragen, ähnlich bei Minderung des Wertes. Handelt es sich um Leistung eines Dienstes oder Gewährung eines Gebrauches, so zessiert die Pflicht zur Gegenleistung nicht lediglich deshalb, weil der eine Teil keinen Gebrauch machen konnte. Besteht eine Wahl zwischen mehreren Leistungen, so kommt die Verpflichtung des einen Teils nicht deshalb in Wegfall, weil inzwischen die eine oder andere Leistung unmöglich wurde. Die Verbindlichkeit aus dem Vertrag endigt weiterhin durch Kompensierung gegenseitiger Verpflichtungen in gleichem Wert. Außerdem durch Erlaß und durch vereinbarte Auflösung des Vertrages, wobei jedoch wohlerworbene Rechte eines Dritten nicht verletzt werden dürften, sowie durch Verjährung (Nr. 411). Bei bona fides verjährt die Klagbarkeit von Schuldforderungen in bestimmter, vom Gesetz festzulegender Frist. Bei mala fides wäre der Schuldner für die aus verzögerter Zahlung sich ergebende Schädigung des Gläubigers sowie für die ihm infolge Beschreitens des Rechtsweges erwachsenen Kosten haftbar.

Unter Umständen müßte die Auflösung des Kontraktes herbeigeführt werden, man dürfte hierauf nicht verzichten, wenn andernfalls das öffentliche Wohl geschädigt würde oder wenn man sonst ein Unrecht förderte oder einen Übeltäter ermutigte.

417. Einteilung der Verträge.

Nach dem Gegenstand im allgemeinen unterscheidet man dingliche und obligatorische Verträge; dort bildet ein dingliches Recht den Gegenstand der Vereinbarung, hier wird insbesondere ein Schuldverhältnis zwischen den Betreffenden begründet (BGB. § 305); es können aber auch, wie bereits festgestellt wurde, rein persönlich rechtliche Beziehungen, ebenso künftige Rechtsverhältnisse, wie bei Adoption oder Erbvertrag, in Betracht kommen.

Nach der Verpflichtung unterscheidet man einseitige und gegenseitige Verträge, im zweiten Falle ergibt sich eine Verpflichtung für beide Teile, im ersten Falle nur für die eine Seite. Ferner unterscheidet man im Hinblick auf die Verpflichtung unentgeltliche und entgeltliche Verträge, diese legen beiden Teilen eine Last auf, jene nur dem einen Teil zugunsten des andern.

Alle einseitigen Verträge sind für den andern Teil unentgeltlich, die gegenseitigen können, wie die Leihe, unentgeltlich oder, wie Miete oder Kauf, entgeltlich sein.

Nach der inneren Form spricht man von Konsensualverträgen im Unterschied von den Realverträgen, der Konsensualvertrag kommt, ohne daß zuvor ein Sachenrecht übertragen wurde, direkt und durch bloße Willenserklärung beider Teile zustande, der Realvertrag setzt eine Leistung voraus, indem etwa die Sache übergeben wird oder die Leistung erfolgt.

Gewisse Verträge heißen im römischen Recht benannte Verträge, weil sie, wie mutuum und andere, im Recht einen eigenen Namen haben und die bezüglichen Ansprüche durch eigens vorgesehene Klagbarkeit geschützt sind. Davon zu unterscheiden sind die unbenannten Verträge (C. c. 1529), also die übrigen, zurückzuführen auf die Vertragsformen: do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias.

Nach der äußeren Form unterscheidet man den ausdrücklich und den etwa durch Übernahme eines Amtes oder Berufes stillschweigend eingegangenen Vertrag, ferner schriftlich und mündlich geschlossene Verträge, absolute und bedingte. Zu unterscheiden von den stillschweigenden Verträgen sind die Quasikontrakte, die vom Recht hinsichtlich der Wirkung dem Vertrage wegen des vorausgesetzten ähnlichen Sachverhaltes gleichgestellt werden, obwohl vielleicht der Konsens nicht vorhanden ist. Je nachdem die gesetzliche Form eingehalten wird oder nicht, werden die öffentlichen und die privaten Verträge, contractus sollemnes et nudi vel simplices, unterschieden.

Nach dem besonderen Objekt unterscheidet man kirchliche und staatliche oder auch zum Beispiel vermögensrechtliche Verträge. Dazu kommen mit ihrem besonderen Zweck die Sicherheits- und Gesellschaftsverträge,

die Recht und Eigentum zu sichern bezwecken oder den Nutzen oder zugleich das Eigentum, das ganze Vermögen oder einen Teil davon, für mehrere Beteiligte gemeinsam machen; speziell der Bürgschaftsvertrag dient der Sicherung von Forderungen, sofern ein Dritter dafür zu haften sich verpflichtet.

§ 106. Die unentgeltlichen Verträge.

418. Das Versprechen. Zu unterscheiden hat man das Versprechen von dem bloßen Vorsatz; durch diesen begibt man sich seiner Freiheit einem andern gegenüber in keiner Weise, denn es handelt sich dabei lediglich um einen Willensentschluß. Das Versprechen dagegen setzt voraus, daß der Versprechende sich verpflichten will, und zwar auf Grund voller Überlegung, überdies ist hinsichtlich des Objektes erfordert, daß der Gegenstand möglich und erlaubt und nicht unvernünftig sei, hinsichtlich des Begünstigten ist erfordert, daß er das Versprechen akzeptiert. Daß keine Verpflichtung sich ergibt, solange der andere von dem Versprechen nichts weiß, versteht sich von selbst, ebenso daß eine solche nicht zustande kommt, wenn er nichts davon wissen will, desgleichen ist einleuchtend, daß das Versprechen dem andern nützlich sein muß und daß die Sache oder Leistung ihm nicht ohnehin geschuldet sein darf.

Der Versprechungsvertrag, ein Konsensualvertrag, besteht darin, daß dem andern ein Anspruch auf eine ihm nützliche Leistung auf Grund freier Überlegung ohne Entgelt eingeräumt wird. Die Verpflichtung, die sich für den Versprechenden ergibt, kann eine solche der Treue oder der Gerechtigkeit sein (Nr. 376, 2). Die strenge Verpflichtung der Gerechtigkeit ist jedoch nicht einfachhin zu präsumieren, dies trifft allerdings zu bei gegenseitigem Versprechen und bei schriftlich fixiertem Versprechen. Zur Gültigkeit eines Vertrages, wodurch eine Leistung versprochen wird, ist nach BGB. § 518 gerichtliche oder notarielle Beurkundung des Versprechens erforderlich. Im Zweifel wäre angesichts dieser gesetzlichen Bestimmung ein formloses Versprechen auch im Gewissen nicht verpflichtend, anders natürlich bei entsprechender Intention. Auch abgesehen von dieser kann strikte Verpflichtung selbst bei mündlichem Versprechen sich ergeben, wenn dessen Erfüllung, wie schon im Augenblick des Versprechens klar ist, sich als notwendig erweist, um schweren Schaden des andern zu verhüten, natürlich ist der Umfang der Pflicht nach den Umständen vernünftig zu bestimmen. Im übrigen kommt es, was die Frage etwaiger Ersatzpflicht wegen Schädigung infolge des nicht erfüllten Versprechens betrifft, darauf an, ob das Versprechen ehrlich gemeint war oder nicht; hätte man den andern getäuscht, so wäre der voraussichtliche Schaden zu vergüten; hätte man

sich durch das Versprechen verpflichtet, aber nicht rechtlich, sondern nur auf Grund der Treue, und würde man später den Sinn ändern, so bestünde allerdings die strenge Pflicht der entsprechenden Mitteilung dem andern gegenüber, damit dieser nicht infolge Täuschung geschädigt wird, aber es bestünde keine Rechtspflicht, dessen Schaden zu vergüten. Daß die Verpflichtung der Treue an sich eine leichte ist, wurde bereits festgestellt (Nr. 376, 1); bei Verletzung der Rechtspflicht beim Versprechen wird angenommen, daß schwere Sünde erst vorliegt, wenn das Objekt um ein Mehrfaches bedeutender ist als etwa bei schwer sündhaftem Diebstahl.[18]

Die Verpflichtung hört auf, wenn der Gegenstand unerlaubt wird, wenn der andere Teil die versprochene Gegenleistung schuldhaft unterläßt, durch Kondonation sowie dann, wenn die Voraussetzungen sich wesentlich ändern, so daß man bei Voraussicht das Versprechen nicht gegeben haben würde, also insbesondere, wenn für den Versprechenden bedeutender Nachteil sich ergibt (vgl. BGB. § 519). Alsdann muß auch die Rücksicht auf die Schädigung des andern Teils nicht als ausschlaggebend betrachtet werden, doch versteht es sich von selbst, daß diese Schädigung billigerweise in Betracht zu ziehen ist. Stirbt der Versprechende oder der andere, so erlischt das rein persönliche Versprechen; eine Ausnahme bildet der Fall, daß der Versprechende der Familie des nun verstorbenen Bedachten eine Wohltat durch sein Versprechen erweisen wollte. Handelt es sich um eine sachliche Leistung, so lastet sie, wenn die Pflicht eine solche der Gerechtigkeit ist, auf dem Vermögen; war es der unbedingte Wille des verstorbenen Promittenten, daß das Versprochene ausgeführt werde, so haben die Erben eine Verpflichtung analog wie bei einem Vermächtnis. Versprach der Promittent eine in wiederkehrenden Leistungen bestehende Unterstützung, so erlischt die Verbindlichkeit mit dem Tode, es sei denn, daß sich aus dem Versprechen ein anderes ergibt (BGB. § 520). Stirbt der Versprechende vor Akzeptierung des Versprechens, so entscheidet seine Intention hinsichtlich der Frage, ob die Akzeptierung nun doch erfolgen könne, ebenso entscheidet die Intention des Versprechenden hinsichtlich der Frage, ob die Erben des Begünstigten akzeptieren können.

Abgesehen vom Fall der Verpflichtung auf Grund der Gerechtigkeit, darf der Begünstigte nicht etwa das Mittel der geheimen Schadloshaltung in Anwendung bringen. Doch wäre nicht zur Restitution zu verpflichten, wer im Hinblick auf ein unbedingt erfolgtes Versprechen des plötzlich verstorbenen Promittenten sich den Wert heimlich angeeignet hätte, weil hier, so kann man annehmen, ein virtuelles Vermächtnis in Betracht kommt. Selbstverständlich

[18] Alph., Mor. 3, 5, 720 (um das Vierfache).

darf der Betreffende aber nicht einen Vorsatz oder eine Absicht mit dem wirklichen Versprechen in unbedingter und in bestimmter Form verwechseln. Milder ist jedoch zu urteilen, wenn etwa ein Dienstbote mit Rücksicht auf ein allgemein gehaltenes Versprechen Jahre hindurch ohne angemessenen Lohn diente, denn hier entspricht die Vergütung dem vernünftig vermuteten Willen des Herrn.

419. Die Schenkung. Die Schenkung ist eine Zuwendung, wodurch jemand aus seinem Vermögen einen anderen bereichert und wobei beide Teile darüber einig sind, daß die Zuwendung unentgeltlich erfolgt (BGB. § 516). Auch die Nachlassung einer Schuld kann als Schenkung aufgefaßt werden. Erfolgte die Zuwendung ohne den Willen des andern, so kann ihn der Zuwendende unter Bestimmung einer angemessenen Frist zur Erklärung über die Annahme auffordern, hernach gilt die Schenkung als angenommen, wenn der andere sie nicht vorher abgelehnt hat; im Falle der Ablehnung kann die Herausgabe des Zugewendeten nach den Vorschriften über die Herausgabe einer ungerechtfertigten Bereicherung gefordert werden (BGB. § 516). Dagegen liegt nach BGB. eine Schenkung nicht vor, wenn jemand zum Vorteil eines andern einen Vermögenserwerb unterläßt oder auf ein angefallenes, noch nicht endgültig erworbenes Recht verzichtet oder eine Erbschaft oder ein Vermächtnis ausschlägt (§ 517).

Was die erforderliche Form betrifft, so ist, wie erwähnt, zur Gültigkeit eines Vertrages, wodurch eine Leistung schenkweise versprochen wird, gerichtliche oder notarielle Beurkundung des Versprechens erforderlich. Der Mangel der Form wird jedoch durch die Bewirkung der versprochenen Leistung geheilt (BGB. § 518); die Schenkung ist also in diesem Falle rechtskräftig, sobald die Sache übertragen ist, mag auch das Versprechen formlos gewesen sein und der Geschenkgeber irrtümlich angenommen haben, das formlose Versprechen verpflichte zur Übertragung der Sache.

Die Bestimmungen, die sich auf die Beschränkung der Leistungspflicht beziehen (BGB. § 519 f.), wurden im wesentlichen bereits erwähnt; bei eigener Notlage darf der Schenkungsgeber die Schenkung verweigern, sodann erlischt die Verbindlichkeit mit dem Tod des Schenkers, wenn es sich um wiederkehrende Leistungen handelt, abgesehen von dem Falle, daß der Sinn des Versprechens ein anderer wäre.

Der Schenker haftet für Schaden, den er durch theologische Schuld und mit genügender Voraussicht dem Geschenknehmer zugefügt hat, darüber hinaus, entsprechend dem Gesetze (BGB. § 521 ff.), nur, sofern er dazu auf Grund richterlichen Urteils verpflichtet wird. Die hauptsächlichen positiven Bestimmungen gehen dahin, daß der Schenker nur Vorsatz und grobe Fahr-

lässigkeit zu vertreten hat und daß er, falls er arglistig einen Fehler der Sache verschweigt, verpflichtet ist, den daraus entstandenen Schaden zu ersetzen.

Besonders erwähnt wird die Schenkung unter Auflage (BGB. § 525ff.). In solchem Fall kann der Geschenkgeber verlangen, daß die Auflage vollzogen werde, liegt deren Vollziehung im öffentlichen Interesse, so kann nach dem Tod des Schenkers auch die zuständige Behörde die Vollziehung fordern. Doch darf dem Beschenkten keine über den Wert der Zuwendung hinausgehende Leistung und Belastung zugemutet werden, aber es soll ihm auch keine Bereicherung zuteil werden, wenn er schuldhaft die Erfüllung der Auflage versäumt, eine Herausgabe des Geschenkes darf daher insoweit gefordert werden, als das Geschenk zur Vollziehung der Auflage hätte verwendet werden müssen.

Widerrufen kann der Schenker die Schenkung in wirtschaftlicher Notlage, soweit er nicht in der Lage ist, seinen standesgemäßen Unterhalt zu bestreiten oder für die Seinigen im angedeuteten Sinn zu sorgen (BGB. § 528); nach den sittlichen Normen ist er zum Widerruf in solchem Falle durchaus berechtigt, ja verpflichtet, weil die Pflicht der Gerechtigkeit oder Pietät der Freigebigkeit vorgeht. Der Anspruch auf Herausgabe des Geschenkes ist ausgeschlossen, wenn der Beschenkte dadurch selbst in Notlage versetzt würde, so daß er für sich und die Seinen nicht mehr in standesgemäßer Weise sorgen könnte, desgleichen, wenn der Schenker seine Bedürftigkeit vorsätzlich oder durch grobe Fahrlässigkeit herbeigeführt hat, oder wenn zur Zeit des Eintrittes der Bedürftigkeit seit der Leistung des geschenkten Gegenstandes zehn Jahre verflossen sind (BGB. § 529); immerhin könnte in dem zuletzt erwähnten Falle oder auch bei Verschulden des verarmten Geschenkgebers unter Umständen eine Pflicht der Liebe vorliegen, ihm zu helfen. Eine Schenkung kann ferner widerrufen werden, wenn sich der Beschenkte durch eine schwere Verfehlung gegen den Schenker oder einen nahen Verwandten des Schenkers groben Undanks schuldig gemacht hat (BGB. § 530). Schenkungen mit Rücksicht auf sittliche Pflicht oder Anstand unterliegen nicht der Rückforderung und dem Widerruf (BGB. § 534).

Schenkungen eines Überschuldeten aus seinem Vermögen, worüber ihm die Verfügung noch nicht gerichtlich entzogen wurde, sind zwar an sich gültig, sie stellen aber eine Verkürzung der Gläubiger dar, verstoßen also gegen die Gerechtigkeit. Danach ist die Handlungsweise dessen zu beurteilen, der den Überschuldeten zu Schenkungen veranlaßt oder solche von ihm annimmt. Daß der ihn zur Schenkung Veranlassende sich der Ungerechtigkeit mitschuldig macht, ist einleuchtend. Nicht ebenso wird von allen zugegeben, daß

der ein solches Geschenk bewußt Annehmende gleichfalls gegen die Gerechtigkeit sich verfehlt; man sagt, der Überschuldete oder infolge der Geschenke nicht mehr Zahlungsfähige ist immerhin noch Herr seines Vermögens, dieses ist zwar im ganzen, aber nicht im einzelnen den Gläubigern gegenüber belastet, also wird bei Annahme des Geschenkes kein Recht verletzt, und die Liebe verpflichtet nicht unter großem Nachteil; da jedoch diese etwas sophistische Deduktion dem Rechtsgefühl offenbar widerstreitet, so kann sie schwerlich gebilligt werden. Der solche Geschenke Annehmende wird also nach richtiger Meinung ersatzpflichtig. Dies jedenfalls, wenn man von der Meinung des BGB. ausgeht, wonach die Schenkung ein Vertrag ist, der nur durch Willenseinigung zustande kommt, durch Annahme der Schenkung wirkt man also formell mit zur Schädigung anderer hinsichtlich ihrer berechtigten Ansprüche.

Die Schenkung ist demgemäß, um die wesentlichen Bedingungen zusammenzufassen, gültig, wenn sie mit Überlegung und freiem Willen in wohlmeinender Absicht erfolgte, die Hingabe geschehen durfte und der Empfänger die Schenkung annahm und sie anzunehmen befugt war.

Was die Arten der Schenkung betrifft, so sind zu unterscheiden die ohne vorausgehende Verpflichtung erfolgende Schenkung und die Belohnung, die wirkliche Schenkung, die ein ius in re einschließt, und die mit Worten geschehende, also das Versprechen, wodurch ein ius ad rem begründet wird, ferner die eben behandelte Schenkung unter Lebenden oder die grundsätzlich unwiderrufliche, sofortige Übertragung des Eigentums, die Schenkung auf Todesfall oder die sofortige, aber bedingte und widerrufliche Übertragung des ius in re und die Schenkung durch Testament mit ius ad rem und zukünftiger Übertragung, wobei Gültigkeit des Testamentes vorausgesetzt ist (Nr. 412, 1).

420. Die Verwahrung. Die Verwahrung oder Hinterlegung (depositum) ist ein Realvertrag, es wird dabei eine Wertsache übergeben, und auf Grund davon werden die Bedingungen stipuliert oder treten die gesetzlichen Bestimmungen in Kraft. Näherhin wird durch den Verwahrungsvertrag der Verwahrer verpflichtet, eine ihm von dem Hinterleger übergebene bewegliche Sache aufzubewahren (BGB. § 688). Der Verwahrungsvertrag, ein gegenseitiger Vertrag, kann entgeltlich oder unentgeltlich sein. Eine Vergütung für die Aufbewahrung gilt als stillschweigend vereinbart, wenn die Aufbewahrung den Umständen nach nur gegen eine Vergütung zu erwarten ist (BGB. § 689). Handelt es sich um Verwahrung gegen Entgelt, so wird der Verwahrer für den Schaden eher, nämlich schon bei culpa levis, haftbar, wird die Aufbewahrung unentgeltlich übernommen, so hat der Bewahrer nur

für die Sorgfalt einzustehen, die er in eigener Angelegenheit anzuwenden pflegt (BGB. § 690). Doch ist bei Ersatzpflicht im Gewissen, abgesehen von richterlicher Entscheidung, theologische Schuld vorausgesetzt, auch wenn die Verwahrung auf Entgelt hin übernommen wurde. Im Zweifel ist der Verwahrer nicht befugt, die hinterlegte Sache bei einem Dritten zu hinterlegen, dagegen ist er berechtigt, die vereinbarte Art der Aufbewahrung zu ändern, wenn er den Umständen nach annehmen darf, daß der Hinterleger bei Kenntnis der Sachlage die Änderung billigen würde, doch hat der Verwahrer dem Hinterleger vor der Änderung Anzeige zu machen und dessen Entscheidung abzuwarten, wenn nicht mit dem Aufschub Gefahr verbunden ist (BGB. § 691 f.). Für die erforderlichen Aufwendungen darf er vom Hinterleger Vergütung verlangen (BGB. § 693). Nicht berechtigt ist der Verwahrer, die hinterlegte Sache zu gebrauchen, noch weniger geht das Eigentum auf ihn über. Anders bei dem sogenannten depositum irregulare, wobei der Gebrauch gestattet wird, so besonders bei vertretbaren Dingen; wird eine nicht verschlossene Geldsumme zur Verwahrung übergeben, so wird das depositum irregulare präsumiert. In dieser Hinsicht bestimmt das BGB., wenn der Verwahrer hinterlegtes Geld für sich verwende, so sei er verpflichtet, es von der Zeit der Verwendung an zu verzinsen (§ 698). Hat der Hinterleger solche Verwendung nicht ausdrücklich untersagt, so kann demnach der Verwahrer das Geld für sich verwenden, er hat aber die Summe zu verzinsen. Verwendet der Verwahrer das Geld für sich, ohne davon Mitteilung zu machen und ohne Zinsen zu bezahlen, so ist dies sittlich natürlich zu tadeln, denn nur unter Übernahme der vom Gesetz statuierten Verpflichtung darf er das Hinterlegte als depositum irregulare behandeln, jedoch ist ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit im strikten Sinn nicht erweisbar, weil ja der Hinterleger das Geld nicht verzinslich anlegen wollte, ihm also kein Schaden erwachsen und kein Gewinn entgangen ist, zudem verpflichtet selbst das eigentliche Darlehen den Entleiher nur bei besonderer Vereinbarung zur Bezahlung von Zinsen (BGB. § 608). Nicht gedacht ist bei dieser Entscheidung an Hinterlegestellen, die das hinterlegte Geld geschäftsmäßig zu verwenden pflegen; hier wäre die Versagung einer Vergütung trotz Verwendung des Hinterlegten Betrug. Der Hinterleger hat den durch die Beschaffenheit der hinterlegten Sache dem Bewahrer entstehenden Schaden zu ersetzen, außer wenn er die gefahrdrohende Beschaffenheit des Gegenstandes nicht kannte oder nicht kennen mußte oder wenn er sie dem Verwahrer anzeigte oder dieser sie kannte (BGB. § 694). Der Hinterleger hat das Recht, die hinterlegte Sache jederzeit zurückzufordern, auch wenn für die Aufbewahrung eine bestimmte Zeit vereinbart wurde (BGB. § 695). Der Verwahrer seinerseits kann, wenn

keine Frist bestimmt ist, jederzeit die Rücknahme der Sache verlangen, ist eine Zeit bestimmt, so kann er die vorzeitige Rücknahme nur verlangen, wenn ein wichtiger Grund vorliegt (BGB. § 696). Speziell wird vom Gesetz die Hinterlegung vertretbarer Sachen noch eigens geregelt. Werden vertretbare Sachen in der Weise hinterlegt, daß das Eigentum auf den Verwahrer übergehen soll und dieser verpflichtet wird, Sachen von gleicher Art, Güte und Menge zurückzugeben, so finden die Vorschriften über das Darlehen Anwendung, und zwar von dem Zeitpunkt an, in dem der Verwahrer sich die Sachen aneignet; im übrigen aber bestimmen sich Zeit und Ort der Rückgabe im Zweifel nach den Vorschriften über den Verwahrungsvertrag; bei der Hinterlegung von Wertpapieren wäre die angedeutete Vereinbarung nur gültig, wenn sie ausdrücklich getroffen wird (BGB. § 700). Zinsen müßten jedoch eigens bedungen sein (BGB. § 608). Immerhin geht nach der erwähnten gesetzlichen Bestimmung, wonach vertretbare Sachen, in der Weise eines Darlehens übergeben, diesem gleich zu behandeln sind, die Gefahr mit dem Eigentum auf den Verwahrer über, während sie sonst bei der Verwahrung vom Hinterleger zu tragen ist. Die Rückgabe der hinterlegten Sache hat an dem Ort zu erfolgen, wo die Sache aufzubewahren war, der Verwahrer ist nicht verpflichtet, die Sache dem Hinterleger zu bringen (BGB. § 697). Bei Wohnungsänderung kann der Bewahrer, wird die Sache auf erfolgte Mitteilung hin nicht abgeholt, sie gerichtlich deponieren oder auf Kosten des andern mitnehmen.

Bei gemeinsamer Gefahr geht die Rücksicht auf den Eigenbesitz vor, außer der Vertrag wäre zugunsten des Verwahrers geschlossen oder die hinterlegte Sache wäre viel wertvoller als die eigene. In diesem Falle hätte jedoch der Verwahrer Anspruch auf entsprechenden Schadenersatz. Zurückzugeben ist die Sache mit ihren natürlichen Früchten und ihrem natürlichen Zuwachs.

Die Pflicht der Rückgabe kommt in Wegfall, wenn es sich um gestohlenes oder veruntreutes Gut handelt, desgleichen, wenn der Verwahrer eine entsprechende gerechte Forderung an den Hinterleger hat, ferner, wenn der Deponierende die Sache zu schwerem eigenen oder fremden Schaden zurückfordert.

Die Einbringung bei Gastwirten gilt als gesetzliche Hinterlegung, wobei eine verschärfte Haftung seitens des Gastwirtes eintritt (BGB. § 701 ff.). Da eine solche Regelung im Interesse der Verkehrssicherheit notwendig ist und die positive Regelung den zu stellenden Forderungen durchaus entspricht, so steht nichts im Wege, sich im Gewissen an die gesetzlichen Bestimmungen zu halten. Allerdings wäre der Gastwirt bei nur juridischer Schuld erst nach

richterlicher Entscheidung zum Ersatz verpflichtet, aber schon im wohlverstandenen eigenen Interesse wird er es darauf in der Regel nicht ankommen lassen. Voraussetzung der Ersatzpflicht ist, daß die Sache eingebracht sein muß, daß der Schaden nicht durch höhere Gewalt, den Geschädigten selbst oder einen Begleiter oder eine bei ihm aufgenommene Person erfolgte; bei Unkenntnis des Wertes von Kostbarkeiten oder Wertsachen reicht die Haftung in der Regel nur bis zu eintausend Mark (§ 702).

Eine weitere Art der Hinterlegung ist die Sequestration. Hier wird eine Sache, die den Gegenstand eines Rechtsstreites bildet, einem Dritten anvertraut, damit er sie für den tatsächlich Berechtigten sichere. Entweder tritt diese Art von Hinterlegung infolge einer Vereinbarung der Beteiligten ein oder auf Grund richterlicher Verfügung. Aus genügenden Gründen kann der zum Sequester oder Verwalter Bestellte fordern, daß ihm die Verantwortung und die Sache wieder abgenommen werde. Im übrigen regelt sich seine Stellung nach den Vorschriften, die den Depositar betreffen.

421. Die Leihe. Durch den Leihvertrag wird der Verleiher einer Sache verpflichtet, dem Entleiher den Gebrauch der Sache unentgeltlich zu gestatten (BGB. § 598). Durch seinen unentgeltlichen Charakter unterscheidet sich der Leihvertrag von dem Mietvertrag, das commodatum von der locatio. Die geliehene Sache ist nach der für die Leihe bestimmten Frist zurückzugeben nach dem aus dem Zweck der Leihe sich ergebenden Gebrauch; der Verleiher kann jedoch schon vorher die Sache zurückfordern, wenn so viel Zeit verstrichen ist, daß der Entleiher den Gebrauch hätte machen können. Ist die Dauer der Leihe weder bestimmt noch aus dem Zweck zu entnehmen, so kann der Verleiher die Sache jederzeit zurückfordern. Überläßt der Entleiher den Gebrauch der Sache einem Dritten, so kann der Verleiher sie nach Beendigung der Leihe auch von ihm zurückfordern. Kündigen kann der Verleiher die Leihe, wenn er infolge eines nicht vorhergesehenen Umstandes der verliehenen Sache bedarf, wenn der Entleiher einen vertragswidrigen Gebrauch davon macht, insbesondere unbefugt den Gebrauch einem Dritten überläßt oder die Sache durch Vernachlässigung der ihm obliegenden Sorgfalt gefährdet, außerdem wenn der Entleiher stirbt (BGB. § 604 f.).

Der Verleiher hat die Fehler des Objektes anzugeben; verschweigt er arglistig einen Mangel im Rechte oder einen Fehler der verliehenen Sache, so ist er verpflichtet, dem andern den daraus entstehenden Schaden zu ersetzen (BGB. § 600). Im übrigen hat der Verleiher nur Vorsatz und grobe Nachlässigkeit zu vertreten (BGB. § 599). Vor dem Forum der Moral bestünde Ersatzpflicht bei schwerer Schädigung, volle Schuld vorausgesetzt. Der Verleiher hat außerordentliche Ausgaben notwendiger Art zu über-

nehmen, ferner fallen ihm Veränderungen oder Verschlechterungen infolge vertragsmäßigen Gebrauches zur Last (BGB. § 601 f.).

Der Entleiher hat die gewöhnlichen Kosten der Erhaltung der geliehenen Sache, bei der Leihe eines Tieres insbesondere die Fütterungskosten, zu tragen (BGB. § 601). Der Entleiher darf von der geliehenen Sache keinen andern als den vertragsmäßigen Gebrauch machen, auch ist er ohne Erlaubnis nicht befugt, den Gebrauch der Sache einem Dritten zu überlassen (BGB. § 603). Macht der Entleiher eigenmächtig einen andern Gebrauch, so fragt es sich, ob er in diesem Falle alle Gefahr zu tragen habe. Solange der Entleiher den verstatteten Gebrauch von der Sache macht, trägt der Verleiher den Schaden nach BGB. § 602, weil er Eigentümer bleibt; sobald aber der Entleiher vertragswidrig oder eigenmächtig Gebrauch davon macht, hat er jeden Schaden zu vertreten, der nicht auch durch den vereinbarten Gebrauch in derselben Weise verursacht worden wäre; in gleicher Weise hat der Entleiher den Zufall zu vertreten, wenn er von der Sache vertragswidrigen Gebrauch macht oder die Sache eigenmächtig einem Dritten überläßt und so den Schaden veranlaßt; wäre die Sache jedoch bei vertragsmäßigem Gebrauch geradeso beschädigt worden oder zugrunde gegangen, so besteht keinerlei Haftung.

Hätte der Entleiher durch eigene Schuld die Sache verloren und dafür Entschädigung gezahlt, und der Verleiher würde wieder zu seiner Sache kommen, dann kann der Entleiher die Sache als von ihm gezahlt beanspruchen oder das Geld zurückfordern.

Eine Unterart des Leihvertrages ist das Prekarium, hier wird eine Sache zum Gebrauch übergeben, ohne daß dieser näher bestimmt würde, oder die Ausübung eines Rechtes überlassen, in beiden Fällen jedoch so, daß der Verleiher die Sache oder das Recht jederzeit nach Belieben zurücknehmen kann.

422. Das Darlehen.

1. Das Darlehen im allgemeinen. Das Darlehen (mutuum) ist ein Vertrag, wodurch jemand Geld oder andere vertretbare Dinge in der Weise empfängt, daß er sich verpflichtet, dem Darleiher das Empfangene in Sachen von gleicher Art, Güte und Menge zurückzuerstatten (BGB. § 607. C. c. 1543). Den Gegenstand des Darlehens bilden also vertretbare Dinge, zu deren Eigenart es zugleich gehört, daß sie verbrauchbar sind, daß sie sofort durch den Gebrauch verbraucht werden; dabei kommt es nicht auf die Sache in individuo, sondern nur darauf an, daß dasselbe der Art und Gattung nach, etwa Wein oder Getreide in gleicher Art, Güte und Menge, zurückgegeben wird. Diese vertretbaren Dinge gehen beim Darlehen in das Eigentum des Entleihers über, weshalb der Entleiher, im Unterschied von der Leihe, auch das

Risiko übernimmt. Ohne Rücksicht auf Vorteil oder Nachteil hat deshalb der Entleiher oder Schuldner das Darlehen zurückzuerstatten. Der Darleiher oder Gläubiger seinerseits haftet für einen Schaden, der dem andern infolge grober Fahrlässigkeit des Darleihers erwächst.

Das Darlehen ist seiner Natur nach ein unentgeltlicher Vertrag. Seiner Natur nach verlangt der Darlehensvertrag, daß ebensoviel zurückerstattet wird, als man empfangen hat, so Papst Benedikt XIV. in seiner Enzyklika Vix pervenit vom 1. November 1745, jedes lucrum ultra sortem ipsius ratione mutui ist unerlaubt, ist Wucher.[19] Gilt das Gesagte zunächst von der juristischen Natur des Darlehens, so gilt es doch auch nicht minder von dessen wirtschaftlicher Natur: der Darleiher leistet dem andern einen wirtschaftlichen Dienst, indem er ihm die Sache überläßt, und der Schuldner leistet dem Darleiher einen wirtschaftlichen Dienst, indem er dem Gläubiger, auch wenn er die Sache oder ihren Wert eingebüßt hätte, den vollen Wert zu prästieren hat. Naturrechtlich läßt sich daher nie und nimmer irgend ein Entgelt für das Darlehen als solches, ratione ipsius mutui, begründen und rechtfertigen. Auch das BGB. (§ 608 f.) setzt voraus, daß das Darlehen an sich ein unentgeltlicher Vertrag ist, denn es müssen danach Zinsen eigens ausbedungen werden. Berechtigt kann eine Mehrforderung, wie beim Gelddarlehen noch näher zu zeigen sein wird, nur sein auf Grund äußerer Zinstitel, in Anbetracht gewisser mit dem Darlehen zusammenhängender Umstände; gemeint ist die Schädigung des Darleihers infolge Gewährung des Darlehens sowie der entgehende Gewinn, ferner die Übernahme besonderen Risikos, sofern der Darleiher damit zu rechnen hat, daß er vielleicht das Darlehen ganz oder teilweise einbüßt, dazu kommt die schuldhafte Verzögerung der Rückerstattung: lucrum cessans, damnum emergens, periculum sortis, titulus morae (poena conventionalis).[20] Diese einzelnen, von Fall zu Fall oft sehr verschiedenen Umstände, sind in billiger Weise abzuschätzen. Wenn es möglich ist, soll die Vergütung schon bei Abschluß des Vertrages ausbedungen werden, zur Sicherung der Forderung und zur Verhütung von Streitigkeiten.[21] Sind nach BGB. (§ 608) für ein Darlehen Zinsen bedungen, so sind sie, sofern nicht ein anderes bestimmt wird, nach dem Ablauf je eines Jahres und, wenn das Darlehen vor dem Ablauf eines Jahres zurückzuerstatten ist, bei der Rückerstattung zu entrichten.

Die Frage, ob der Darleiher das numerisch gleiche Quantum zurückfordern dürfe, wenn der Preis für die Objekte der in Betracht kommenden

[19] Denz. n. 1475.
[20] Denz. n. 1477.
[21] Alph., Mor. 3, 5, 769 f.

Art zur Zeit der Rückerstattung gestiegen ist, hat man zu verneinen, falls der Darleiher die Sache nicht bis zu diesem Zeitpunkt aufbewahrt hätte, dagegen zu bejahen, wenn er sie aufbewahrt hätte, ebenso, wenn die Rückerstattung des gleichen Quantums bei nicht vorauszusehender Preissteigerung unbedingt festgesetzt wurde. Wird die Sache zur Zeit der Rückerstattung sicher oder wahrscheinlich im Preise gesunken sein, so kann der Gläubiger Rückerstattung eines größeren Quantums sich ausbedingen.[22] Dagegen wäre es ungerecht, sich die Rückerstattung für eine Zeit auszubedingen, wo die Sache im Preis gestiegen sein wird, obwohl der Darleiher die Sache ohne Darlehen bis dahin nicht aufbewahrt haben würde.

Wer Geld oder sonstige vertretbare Dinge aus anderem Grunde schuldet, kann mit dem Gläubiger vereinbaren, daß das Geld oder die Sachen als Darlehen geschuldet werden (BGB. § 607); dies kann so geschehen, daß die Schuld in ein Darlehen umgewandelt wird, womit etwaige Einwendungen und Anfechtungen auf Grund des ersten Schuldverhältnisses in Wegfall kommen, oder es kann so geschehen, daß das alte Schuldverhältnis, ohne aufzuhören, nur im Sinne des Darlehensvertrages behandelt wird. Im ersten Fall kann der Schuldner auf das alte Schuldverhältnis nicht mehr rekurrieren, er könnte höchstens das Darlehen auf Grund ungerechter Drohung oder wegen Arglist oder verursachten Irrtums anfechten.

Wer die Hingabe eines Darlehens verspricht, kann im Zweifel das Versprechen widerrufen, wenn in den Vermögensverhältnissen des Empfängers eine wesentliche Verschlechterung eintritt, wodurch der Anspruch auf die Rückerstattung gefährdet wird (BGB. § 610). Hier ist also vorausgesetzt, daß die schlimme Vermögenslage noch nicht bestand; im Gewissen ist jedoch zur Erfüllung des Versprechens nicht verpflichtet, wer darum nicht wußte und jetzt nur mit bedeutendem Risiko das Versprechen erfüllen könnte.

2. Das Gelddarlehen.[23] Wegen der außerordentlichen Bedeutung ist das Gelddarlehen und die damit zusammenhängende Frage des Zinsnehmens eigens zu besprechen.

Das Alte Testament verbietet das Zinsnehmen dem Israeliten jedem Israeliten gegenüber und besonders gegenüber dem armen Volksgenossen (Ex. 22, 25. Lev. 25, 35 ff. Deut. 23, 19 f. Ps. 14, 5. Ez. 18, 8. 13), während

[22] Alph., Mor. 3, 5, 782.

[23] Schilling, Das Zinsproblem, Tübinger Theologische Quartalschrift, 1919, S. 103 ff. Derselbe, Der neue Zinskanon, ebd., 1921, S. 65 ff. Über die patristische und scholastische Auffassung vgl. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, 1908. Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin, 1923. Weitere Literatur bei Landner, Das kirchliche Zinsverbot und seine Bedeutung, 1918.

das Zinsnehmen im Verkehr mit den Fremden nicht verboten war, eine Normierung, die auch den wirtschaftlichen Verhältnissen durchaus Rechnung trug und entsprach, denn der Geschäftsverkehr mit den Fremden war mit Risiko verbunden, und der Israelite, der auf Zinsen hätte verzichten müssen, wäre so gegenüber dem Fremden, der Zinsen forderte, im Nachteil gewesen. Das Neue Testament enthält kein formelles Zinsverbot und scheint deswegen bei Begründung des späteren kirchlichen Zinsverbotes nicht in Betracht zu kommen. Allein das zweite Laterankonzil stellt fest, daß das Zinsnehmen auch im Neuen Testament verworfen sei.[24] Gemeint ist die Stelle: „Wenn ihr nur denen leihet, von denen ihr hoffet, wiederzubekommen, was für ein Dank ist es euch? vielmehr leihet, ohne etwas entgegenzuhoffen" (Luk. 6, 34 f.). Damit will Jesus wohl sagen, seine Jünger sollen bereit sein zu leihen, auch wenn sie die Summe nicht mehr zurückhoffen dürfen. Die richtige Erklärung bieten Tertullian, Ambrosius und Hieronymus, die von dem Gedanken ausgehen, die Moral des Christen müsse die Gesinnungen des Israeliten übertreffen: durfte dieser keine Zinsen nehmen, so muß die sittliche Vollkommenheit des Christen so groß sein, daß er bereit ist, sogar auf die hingeliehene Summe zu verzichten; somit kann man in den Worten des Herrn immerhin ein indirektes Zinsverbot erblicken: Jesus setzt als selbstverständlich voraus, daß ein Christ keine Zinsen nehmen darf.

Einmütig verurteilen die Kirchenväter das Zinsnehmen. Sie verwerfen nicht etwa nur das, was wir Wucher nennen, sondern jede Mehrforderung über die Hauptsumme hinaus, omnem superabundantiam,[25] quodcumque sorti accedit.[26] Je später sie schreiben, um so schärfer lauten ihre Äußerungen gegen den Wucher. Zunächst tritt mehr der Gesichtspunkt der verletzten Nächstenliebe hervor, seit Laktanz wird zugleich und zumal der Gesichtspunkt der ausgleichenden Gerechtigkeit geltend gemacht; Laktanz bezeichnet es als einen Verstoß gegen die Gerechtigkeit, mehr zurückzufordern, als man hingegeben. Dieselbe Idee wird von Ambrosius, Hieronymus, von Basilius und Gregor von Nyssa, nach denen der Wucherer erntet, wo er nicht gesät, ebenso von Chrysostomus und anderen stark betont. Die Kirchenväter berufen sich zur Begründung des Zinsverbotes auf das Alte Testament und seit Tertullian mehr und mehr auch auf die erwähnte Stelle des Neuen Testamentes. In steigendem Maße machen die Kirchenväter außerdem innere Gründe geltend, Laktanz stützt sich auf das Äquivalenzprinzip, ähnlich die andern Kirchenväter, die den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit be-

[24] Denz. n. 365.

[25] Ambrosius, De Tob. 14, 42.

[26] Hieronymus, In Ez. 18, 5 ff. In Matth. 21, 12 f.

tonen; überdies wird auf die Unfruchtbarkeit des Geldes rekurriert, so von den drei Kappadoziern, Johannes Chrysostomus, Ambrosius, ebenso argumentiert der unbekannte Verfasser des Opus imperfectum in Matthaeum. Auch offiziell erfolgten Verbote, wenigstens für die Kleriker, so seitens der Synode von Elvira, desgleichen erließ die Synode von Nicäa ein solches Verbot, unter Berufung auf Ps. 14, 5. Die Tatsache, daß die Äußerungen der Kirchenväter immer mehr an Schärfe zunehmen und daß der Gesichtspunkt der Gerechtigkeit immer nachdrücklicher geltend gemacht wird, hängt mit der Entwicklung der äußeren Verhältnisse und der Zunahme des Wuchers zusammen. Bis zum vierten Jahrhundert finden wir stark entwickelte geldwirtschaftliche Verhältnisse, so daß die Folgen sich noch nicht so deutlich bemerkbar machten wie bei naturalwirtschaftlichen Verhältnissen. Was die Christen betrifft, so genügte der Hinweis auf die Liebe, solange die Christengemeinden klein und durch den Gegensatz zum Heidentum eng zusammengeschlossen und durch eine infolge gemeinsamer Gefahr gesteigerte Liebe verbunden waren. Nach dem bezeichneten Zeitpunkt setzt wirtschaftlich eine rückläufige Bewegung ein, die reichen Grundbesitzer ziehen sich ins Binnenland zurück, die Geldwirtschaft verkümmert, an deren Stelle tritt eine ungesunde, weil starre und nicht entwicklungsfähige Naturalwirtschaft, wenn auch natürlich, besonders in den großen Städten, der Geldverkehr nicht aufhörte. Nunmehr wurde die Ungerechtigkeit des Zinsnehmens immer deutlicher empfunden, und der Kampf gegen die Ungerechtigkeit wurde um so notwendiger, weil vielfach in den christlichen Gemeinden nicht mehr dieselbe Liebe herrschte wie zu den ersten christlichen Zeiten. Der Umschwung der wirtschaftlichen Verhältnisse erklärt es auch, wie es kam, daß die aristotelische Lehre von der Unfruchtbarkeit des Geldes repristiniert ward.

Der Beginn des Mittelalters weist naturalwirtschaftliche Verhältnisse auf, jedoch solche gesunder und entwicklungsfähiger Art, die dann zur Zeit des aufblühenden Städtewesens allmählich geldwirtschaftlichen Verhältnissen Platz machen sollten. So war die Voraussetzung geschaffen, die es ohne weiteres begreiflich erscheinen läßt, daß die früheren verwerfenden Urteile einfach wiederholt wurden; besonders häufig wird das allgemein lautende Verbot Leos I. wiederholt. Begreiflich ist auch angesichts der angedeuteten Verhältnisse, daß besonders das Motiv der Nächstenliebe betont wird, handelt es sich doch zumeist um Fälle augenblicklicher Not, wobei der Nachbar den Nachbar um Hilfe bittet.

Mit dem Zunehmen von Handel und Geldwirtschaft wird gegenüber dem zuvor herrschenden Gebrauchswert der weitere Kreise von Interessenten umspannende Tauschwert von ausschlaggebender Bedeutung. Dementsprechend

tritt nunmehr der rechtliche Gesichtspunkt in steigendem Maße hervor. Im Anschluß an Laktanz, Ambrosius, Hieronymus und nicht zuletzt an Pseudo-Chrysostomus, den Verfasser des oben erwähnten Werkes, dessen Ausführungen unter dem Einfluß des Aristoteles stehen, wird das Zinsnehmen als Verletzung der kommutativen Gerechtigkeit hingestellt. Das Bekanntwerden der Nikomachischen Ethik des Aristoteles ermöglicht dann in der Folge eine wissenschaftlich tiefere Begründung des Zinsverbotes.

Den Höhepunkt der kirchlichen Gesetzgebung repräsentieren die Verbote des zweiten und des dritten Laterankonzils, 1139 und 1179, der Wucher wird als Ungerechtigkeit, als verwerflich nach Naturrecht, Altem und Neuem Testament verurteilt, der Wucherer ist lebenslänglich infam und soll des kirchlichen Begräbnisses nicht teilhaftig werden, falls er sich nicht bekehrt hat.[27] Den Grundgedanken des kanonischen Zinsverbotes hat Benedikt XIV. in seiner Enzyklika Vix pervenit vom 1. November 1745 zum Ausdruck gebracht: „Jene Art von Sünde, die man Wucher (usura) nennt und die im Darlehensvertrag ihre eigentliche Stelle und Stätte hat, besteht darin, daß man auf Grund eben des Darlehens, das nach seiner Natur so viel an Rückerstattung fordert, als hingegeben wurde, mehr zurück haben will, als der andere empfing, und daß man deshalb über das Kapital hinaus irgend einen Gewinn ipsius ratione mutui, mit Rücksicht auf das Darlehen selbst, für sich beansprucht; somit ist jeglicher derartige Gewinn, der das hingeliehene Kapital übersteigt (lucrum, quod sortem superet), unerlaubt und wucherisch."

Die für die Folgezeit maßgebende Begründung hat Thomas von Aquin dem Zinsverbot gegeben; die Elemente der thomistischen Begründung sind zwar bereits zuvor in der Literatur nachweisbar, erinnert sei an die Palea Eiciens aus dem Opus imperfectum in Matthaeum, die römisch rechtliche Lehre vom Mutuum und das schon von Laktanz betonte Äquivalenzprinzip, aber Thomas hat die Elemente, unter Benützung zugleich aristotelischer Ideen, zur klaren wissenschaftlichen Theorie verbunden. Thomas von Aquin geht von dem Grundsatze aus, daß das Zinsnehmen beim Darlehensvertrag an sich etwas Ungerechtes sei, da so augenscheinlich eine Ungerechtigkeit sich ergebe, die der kommutativen Gerechtigkeit, dem Äquivalenzprinzip widerstreitet; er verweist auf die Eigenart jener Dinge, deren Gebrauch eben im Verbrauch besteht, die gebrauchen soviel als sie verbrauchen bedeutet, wie dies beim Wein, Getreide oder Geld der Fall ist: hier darf man den Gebrauch der Sache und die Sache selbst nicht je für sich in Anschlag bringen, denn wer den Gebrauch erhält, dem wird zugleich die Sache überlassen, der Empfänger wird ja Eigentümer; wollte man daher den Wein

[27] Denz. n. 365.

und seinen Gebrauch gesondert verkaufen, so würde man dieselbe Sache zweimal verkaufen oder verkaufen, was gar nicht existiert, und so eine augenscheinliche Ungerechtigkeit begehen. Nach diesen Prinzipien ist es zu beurteilen, wenn man etwa Geld, das dem Tausch dient und dessen Zweck der Verbrauch ist, hinleiht und für den Gebrauch Entgelt, pretium usus oder usura, sich ausbedingt. Anders beim Mietvertrag, weil das Objekt, das dabei in Betracht kommt, einen besonderen Nutzen abwirft. Der Darlehensempfänger wird Eigentümer der Sache, daher geht das Risiko auf ihn über, er hat daher nach der Natur des Darlehensvertrages so viel zurückzuerstatten, als er empfangen; was er mit dem Geld erarbeitet, ist Frucht seiner Arbeit, das Geld ist nur materia, nur Mittel, und nicht etwa zu vergleichen der Wurzel eines Baumes, es wirkt also nicht als aktive Ursache bei der Produktion mit. Nicht verwehrt ist es, sich einen durch das Darlehen entstehenden Schaden vergüten zu lassen. Ebensowenig ist verboten, mit einem Kaufmann oder Handwerker einen Gesellschaftsvertrag abzuschließen und sich für die hingegebene Summe, womit man sich an dem Geschäft beteiligt, einen Gewinnanteil auszubedingen, denn dem Gesellschaftsvertrag ist eigentümlich, daß Eigentum und Risiko dem an dem Geschäft sich Beteiligenden verbleiben. Analog kann Wucher auch bei andern Kreditgeschäften sich einschleichen, der Verkäufer versündigt sich durch Wucher, wenn er sich mit Rücksicht auf die Stundung des Kaufpreises mehr als den gerechten Preis bezahlen läßt, der Käufer, wenn er weniger zahlen will, weil er vor Lieferung der Ware zahlt, doch bleibt es dem Verkäufer unbenommen, vom gerechten Preis etwas nachzulassen, um früher zu seinem Geld zu kommen.

Die Folgezeit mit ihrer wirtschaftlichen Weiterentwicklung hat noch andere Kreditformen geschaffen. Thomas selbst hält die Kommende, den Gesellschaftsvertrag, für berechtigt, desgleichen den Zinstitel des entstehenden Schadens. Dazu tritt der Rentenkauf, der sich aus dem Zinskauf entwickelte und der kirchlicherseits anerkannt wurde,[28] sowie der Dreiervertrag, contractus trinus, dessen offizielle Anerkennung jedoch nicht erwiesen ist. Versuche, das Zinsverbot zu umgehen, werden konsequent von der Kirche abgelehnt.[29] Was Zinskauf und Rentenkauf betrifft, so wurde dort dem Gläubiger bei Aufnahme einer Schuldsumme ein Grundstück zum Besitz und zur Nutznießung übergeben, später verwandelte sich diese Krediteinrichtung in den Rentenkauf: Besitz und Nutznießung verbleiben dem Schuldner, der Gläubiger aber erhält ein dingliches Recht auf eine bestimmte jährliche Rente aus dem Grundstück, census realis. Ursprünglich war der eben erwähnte Vertrag

[28] Denz. n. 716.

[29] Denz. n. 1142. 1191 f.

unkündbar, später wurde das Recht der Kündigung zuerst dem Schuldner und dann auch dem Gläubiger eingeräumt, so seit dem 16. Jahrhundert. Nach Reichsgesetz von 1500 wurde die Maximalhöhe der Rente auf fünf Prozent festgelegt. Analog wurde später, aber erst nach vielfacher Bekämpfung, auch der Kauf einer Rente auf Grund eines persönlichen Erwerbs zugelassen, der census personalis.[30] Der Dreiervertrag besteht in drei Verträgen, einem Gesellschaftsvertrag und zwei Versicherungsverträgen, durch den einen von diesen letzten Verträgen sicherte man sich gegen Ermäßigung des zu erwartenden Gewinnes die Rückzahlung des Kapitals, durch den andern gegen Nachlaß eines weiteren Teils einen bestimmten, allerdings kleineren Gewinn; diese Kreditform erscheint in der Tat, wenigstens wenn alle drei Verträge mit derselben Person abgeschlossen wurden, als Umgehung des Zinsverbotes, sie wurde daher auch entschieden bekämpft. Seit dem 15. Jahrhundert erstehen die Leihanstalten zugunsten bedrängter Armen,[31] sie sind schließlich durch das fünfte Laterankonzil 1517 anerkannt worden; um existieren zu können, wurde von diesen Montes pietatis geringes Entgelt gefordert. Seit dem 12. Jahrhundert wurden in Italien bereits Staatsanleihen gegen Verpfändung bestimmter staatlicher Einnahmen gemacht, die Gesellschaften, an die der Staat sich wandte, gaben in der Folge Gesellschaftsanteile mit dem Rechte eines Rentenbezuges aus (Montes profani). Vor allem aber ist im Laufe der Zeit die Lehre von den äußeren Zinstiteln ausgebildet worden, bis sie in dem schon angedeuteten Umfang anerkannt waren, man durfte demgemäß zwar nicht ratione mutui eine Vergütung sich ausbedingen, hatte doch die Kirche die Lehre, das Zinsnehmen sei erlaubt, als häretisch verurteilt,[32] dagegen durfte man eine Vergütung mit Rücksicht auf gewisse zufällige äußere Umstände, das sogenannte „Interesse", verlangen.

Was die Beurteilung der thomistischen Theorie und des kirchlichen Zinsverbotes angeht, so kann gegen jene kein stichhaltiger Grund geltend gemacht werden. Zu ihrem Ruhme ist vielmehr festzustellen, daß sie nicht nur die Voraussetzung wirtschaftlichen Gedeihens unbedingt festhält, nämlich das Äquivalenzprinzip, sondern daß ihr auch eine überaus segensreich wirkende Wertschätzung der Arbeit zugrunde liegt. Übertrieben und unrichtig ist allerdings die Behauptung, daß Thomas von Aquin jeglichen arbeitslosen Gewinn verwerfe, daß dies unrichtig ist, geht ja schon aus seiner Lehre vom Gesellschaftsvertrag klar hervor, aber nicht zu bestreiten ist, daß seine Theorie das Recht der Arbeit in vorbildlicher Weise schützt und sichert. Die

[30] Alph., Mor. 3, 5, 839ff.

[31] Holzapfel, Die Anfänge der Montes pietatis, 1902.

[32] Denz. n. 479.

Kirche ihrerseits hat durch ihr Zinsverbot keineswegs den wirtschaftlichen Fortschritt ungebührlich gehemmt, vielmehr hat sie die wirtschaftliche Entwicklung weise vor Überstürzung behütet, hat die Armen vor Ausbeutung geschützt und der Arbeit ihr gutes Recht gewahrt: die wirtschaftliche Entwicklung ist durch die Kirche nicht ungebührlich aufgehalten worden, und die kulturelle Entwicklung ist von ihr machtvoll gefördert worden.

Mit der fortschreitenden wirtschaftlichen Entwicklung, mit dem Übergang der geldwirtschaftlichen Periode in die kapitalwirtschaftliche ließ sich das Zinsverbot in seiner Strenge je länger je weniger aufrecht halten. Ein Teil der Theologen trug der Entwicklung dadurch Rechnung, daß sie einen neuen Zinstitel als berechtigt anerkannten, nämlich den titulus legalis, und diese Lehre ist durch das neue kirchliche Gesetzbuch bestätigt worden. Mit gutem Grund wiesen jene Theologen darauf hin, daß der Staat das Recht hat, im Interesse des Gemeinwohles über zeitliche Dinge Verfügungen zu treffen, zumal durch Gestattung des Zinsenbezuges bei Gelddarlehen Gewerbe und Handel bedeutend gefördert würden. Der staatlich festgesetzte oder durch rechtmäßige Gewohnheit bestimmte Zinsfuß ist jedoch keineswegs nur als Kompensation für die privaten äußeren Zinstitel anzusehen, als bedeute der staatlich normierte Zinsfuß sozusagen den durchschnittlichen Betrag dieser äußeren Zinstitel, die jetzt in der kapitalwirtschaftlichen Periode zur Regel geworden sind. Vielmehr bewahren die privaten Zinstitel durchaus ihren individuellen Charakter, der gesetzliche Zinstitel tritt nicht im Sinne einer Durchschnittsberechnung an ihre Stelle, denn so ließe sich die Konsequenz schwerlich mehr vermeiden, daß nun das Geld als fruchtbar erscheint. Der titulus legalis ist ein neuer, umfassender und zwar ebenfalls äußerer Zinstitel.

Kurz und klar wird der kirchliche Standpunkt im kirchlichen Gesetzbuch (C. c. 1543) zum Ausdruck gebracht. Wenn eine vertretbare Sache in der Weise jemand gegeben wird, daß sie in sein Eigentum übergeht und später ebensoviel derselben Art zurückerstattet werden soll, so darf mit Rücksicht auf den Vertrag selbst kein Gewinn in Empfang genommen werden. Die hypothetische Form ist gewählt, um anzudeuten, daß gewisse Objekte eine mehrfache Vertragsform zulassen, so kann man hinsichtlich des Geldes einen Darlehensvertrag oder einen Gesellschaftsvertrag abschließen. Ist jedoch ein Darlehensvertrag geschlossen, so entscheidet die rechtliche Natur dieses Vertrages, und es widerspricht der Gerechtigkeit, mehr zurückzufordern, als man hingeliehen hat, denn alsdann wird das Eigentum übertragen, und es gilt demgemäß folgerichtig der Grundsatz: res fructificat domino. Im zweiten Teil des kirchlichen Zinskanons wird festgestellt, daß es erlaubt sei, in praestatione rei fungibilis de lucro legali pacisci, es ist also gestattet, bei Über-

lassung einer vertretbaren Sache im Darlehensvertrag sich den gesetzlichen Gewinn, wenn anders dieser das richtige Maß nicht überschreitet, auszubedingen, damit wird der gesetzliche Zinstitel oder, was ihm gleichzuachten ist, der durch rechtmäßige Gewohnheit bestimmte Zinstitel als äußerer allgemeiner Zinsgrund anerkannt. Während die privaten Zinstitel von Fall zu Fall zu erweisen sind, kann im Hinblick auf den gesetzlichen Zinstitel stets beim Darlehen eine Vergütung bedungen werden (BGB. § 246 f. 138). Wo zufällig kein privater Zinstitel existierte, erschiene der gesetzliche Zins als praemium. Sollte in einem einzelnen Fall ein besonderer Titel vorhanden sein, so darf, wie das kirchliche Gesetz hinzufügt, dieser in Anschlag gebracht werden; entstünde also anläßlich des Darlehens ein besonders großer Schaden, der durch den gesetzlichen Zinsbetrag nicht ausgeglichen würde, so wäre eine Mehrforderung über den gesetzlichen Zins hinaus nicht unstatthaft. Rechtlich hätte man auch einem Armen gegenüber die Befugnis, beim Darlehen Entgelt sich auszubedingen, anders verhält es sich jedoch vom Standpunkt der christlichen Liebe aus, die Liebe würde solches selbstverständlich verwehren; besonders verdienstlich wäre es, etwa einem strebsamen, mittellosen Handwerker durch ein Darlehen behilflich zu sein. Im übrigen ist es nicht gerade allzu häufig rätlich, Armen in der Not Darlehen zu geben, weil, wie die Verhältnisse bei uns tatsächlich liegen, regelmäßig an Zurückgabe nicht zu denken ist und damit der Leichtsinn nur unterstützt zu werden pflegt. Wo immer freilich ein Darlehen Armen gegenüber angebracht erscheint, darf man nicht unter Verletzung des Ehrgefühles ein Almosen geben, eher wird man, wenn man in der Lage ist, zu helfen, die Form des Darlehens beibehalten, aber innerlich unter Umständen das Hingegebene als Geschenk an den Armen betrachten.

Durchaus festzuhalten ist an dem Satze von der Unfruchtbarkeit des Geldes; alle Theorien, die das Geld als fruchtbar voraussetzen oder zu dieser Folgerung führen, sind deswegen als mit dem Geist der christlichen Tradition unvereinbar abzulehnen. Dies gilt auch von der Ansicht, die in der modernen Kreditgewährung eine entgeltliche ökonomische Dienstleistung erkennt.

Über den Wucher siehe Nr. 453. Durchaus berechtigt ist die Bestimmung des BGB. (§ 248), wonach eine im voraus getroffene Vereinbarung, daß fällige Zinsen wieder Zinsen tragen sollen, nichtig ist.

§ 107. Die entgeltlichen Verträge.

423. Tausch und Kauf.

Der Tausch ist ein entgeltlicher Vertrag, wodurch Sache gegen Sache oder Recht gegen Recht gegeben wird. Der Tausch und der Kauf sind nach

modernem Recht Konsensualverträge, die Verbindlichkeit ergibt sich dabei ohne weiteres aus der erfolgten Vereinbarung. Die Erfüllung des Tauschvertrages vollzieht sich in der gegenseitigen Übergabe der Tauschobjekte. Da der Tausch bei den gegenwärtigen wirtschaftlichen Verhältnissen an Bedeutung hinter dem Kauf völlig zurücktritt und zudem auf den Tausch die Vorschriften über den Kauf entsprechende Anwendung finden (BGB. § 515), so kann sofort die Lehre vom Kauf in Betracht gezogen werden.

Der Kauf ist ein entgeltlicher Vertrag, wodurch der Verkäufer verpflichtet wird, dem Käufer die Sache zu übergeben und das Eigentum daran zu verschaffen, der Käufer aber verpflichtet wird, dem Verkäufer den vereinbarten Kaufpreis zu zahlen und die gekaufte Sache abzunehmen. Der Verkäufer eines Rechtes ist verpflichtet, dem Käufer das Recht zu verschaffen und, wenn das Recht zum Besitz einer Sache berechtigt, die Sache zu übergeben (BGB. § 433). Während also der Tausch den Umsatz von Sache oder Recht gegen Sache oder Recht bezweckt, wird hier Sache oder Recht gegen Geld getauscht. Nach Naturrecht können Verkäufer und Käufer vereinbaren, daß im Augenblick des Vertragschlusses das Eigentum übergeht, so das französische Recht. Nach römischem und auch nach deutschem Recht (BGB. § 446) dagegen geschieht die Erfüllung des Kaufvertrages erst durch Übergabe der Sache und Bezahlung oder Entgegennahme der Bürgschaft (vgl. jedoch BGB. § 447).

Danach würde von mehreren, an die eine Sache der Reihe nach verkauft worden wäre, jener das Eigentum erhalten, dem sie übergeben wurde, außer er wäre durch Betrug gegenüber den andern Käufern mit früherem Recht in den Besitz der Sache gelangt.

424. Grundsätze.

1. Das Objekt muß in Geld abschätzbar und abgeschätzt sein, denn sonst könnte es sich in diesem letzten Falle nur um einen Tausch handeln. Das Kaufobjekt muß genau bestimmt und bezeichnet werden, so daß jeder Zweifel über das in Frage stehende Objekt ausgeschlossen erscheint. Natürlich muß der Gegenstand im Eigentum des Verkäufers sich befinden oder bestimmter Aussicht nach dazu gehören (BGB. § 310. 312), weil niemand über unsichere Rechte oder gar fremdes Eigentum verfügen darf. Die Sache muß sodann verkehrsfähig sein, der Veräußerung darf nicht das gerechte Gesetz entgegenstehen, man denke an das Verbot der Simonie oder, was die staatlichen Gesetze betrifft, an das Verbot des Verkaufes von Giften.

2. Der Verkäufer hat die Pflicht, dem Käufer das Objekt zur vereinbarten Zeit und am vereinbarten Ort, am Erfüllungsort, zu übergeben. Bei verschuldetem Verzug haftet der Verkäufer für den dem Käufer entstehenden

Schaden, desgleichen, wenn er die Sache vertragswidrig an einen Dritten verkaufte. Die Kosten der Übergabe der verkauften Sache, besonders die Kosten des Wägens und Messens, fallen dem Verkäufer, die Kosten der Abnahme und der Versendung der Sache nach einem andern Orte als dem Erfüllungsorte fallen dem Käufer zur Last (BGB. § 448. Über die Kosten der Auflassung s. BGB. § 449). Ferner ist der Verkäufer verpflichtet, dem Käufer den verkauften Gegenstand frei von Rechten zu verschaffen, die von Dritten geltend gemacht werden können (BGB. § 434. 440). Dem Käufer ist Aufschluß zu erteilen über die betreffenden rechtlichen Verhältnisse, die erforderlichen Urkunden sind beizubringen (BGB. § 444). Dazu kommt die Pflicht der Gewährleistung (BGB. § 459 ff.). Der Verkäufer haftet nämlich dem Käufer dafür, daß die verkaufte Sache zur Zeit, da die Gefahr vom Verkäufer auf den Käufer übergeht, nicht mit Fehlern behaftet ist, die den Wert oder die Tauglichkeit für den gewöhnlichen oder den nach dem Vertrag vorausgesetzten Gebrauch aufheben oder mindern. Eine unerhebliche Minderung des Wertes oder der Tauglichkeit kommt jedoch nicht in Betracht. Ebenso haftet der Verkäufer dafür, daß die Sache die zugesicherten Eigenschaften besitzt. Anders ist zu entscheiden, wenn der Käufer einen Mangel beim Abschluß des Vertrages kennt. Ist dem Käufer ein Mangel der zuvor erwähnten Art infolge grober Fahrlässigkeit unbekannt geblieben, so haftet der Verkäufer, sofern er nicht die Abwesenheit des Fehlers zugesichert hat, nur, wenn er den Fehler arglistig verschwiegen hat. Diesen gesetzlichen Bestimmungen ist vom moraltheologischen Standpunkt aus hinzuzufügen, daß der Verkäufer, auch wenn nicht gerade Arglist, sondern nur bewußte Täuschung vorliegt, haftbar sein kann trotz grober Fahrlässigkeit des andern. Wegen eines vom Verkäufer (nach § 459 f.) zu vertretenden Mangels kann der Käufer Rückgängigmachung (Wandelung) des Kaufes oder Minderung des Kaufpreises verlangen; fehlt der Sache zur Zeit des Kaufes eine zugesicherte Eigenschaft, so kann der Käufer statt der Wandelung oder Minderung Schadenersatz wegen Nichterfüllung verlangen, dasselbe gilt, wenn der Verkäufer einen Fehler arglistig verschwieg (BGB. § 462 f.). Verarbeitet der Berechtigte die Sache, so begibt er sich des ihm sonst vertragsmäßig zustehenden Anspruches auf Rücktritt vom Vertrag, anders, wenn der Mangel sich erst bei der Bearbeitung herausstellte (BGB. § 467). Die den Viehkauf regelnden besonderen Gesetze (BGB. § 481 ff.) ordnen an, daß der Verkäufer nur die Hauptmängel zu vertreten hat, wenn sie sich innerhalb bestimmter Fristen, der Gewährfristen, zeigen; die Gewährfrist kann durch Vertrag verlängert oder verkürzt werden (BGB. § 482. 486). Die Gewährleistung kann, abgesehen von dem Falle arglistiger Verschweigung, durch

Vertrag beschränkt oder ausgeschlossen werden, sie kann auch, besonders beim Viehhandel, insofern ausgedehnt werden, als spezielle Eigenschaften ausdrücklich zugesichert und gewährleistet werden (BGB. § 476. 492). Thomas von Aquin betont, was die Frage der Angabe von Fehlern der zu verkaufenden Sache betrifft, daß es immer verwehrt sei, dem andern Anlaß zu Gefahr oder Schaden zu bieten, nun trifft dies aber beim Verkäufer, der dem Käufer eine fehlerhafte Sache offeriert, offenbar zu; Schaden droht dem Käufer, wenn der Verkäufer mit Rücksicht auf den Fehler der Sache den Preis nicht verringert, Gefahr droht ihm, wenn der Gebrauch des Kaufobjektes schädlich oder unzureichend ist. Sind derlei Mängel geheim und verschweigt sie der Verkäufer, so ist der Verkauf unerlaubt und dolos, und der Verkäufer ist ersatzpflichtig. Ist aber der Fehler offenkundig oder ist die Sache, wenn auch nicht dem Käufer, aber doch andern nützlich, und mindert der Verkäufer den Preis in entsprechender Weise, dann braucht er nicht eigens auf den Fehler hinzuweisen, weil der Käufer vielleicht im Hinblick auf den Fehler mehr als billig vom Preis abhandeln würde (S. th. 2, 2, q. 77, a. 3).

3. Der Käufer ist verpflichtet, die Sache zu übernehmen und den vereinbarten Preis regelmäßig alsbald zu bezahlen. Man nennt die Geschäfte dieser Art Zug-um-Zug-Geschäfte, im Unterschied von dem Kreditkauf, wobei der Käufer vor Bezahlung der Sache das Eigentum erlangt. Nicht nur der Verkäufer kann durch Unrecht beim Verkauf fehlen, indem er den andern hinsichtlich des Wesens der Sache oder hinsichtlich der Quantität oder einer bestimmten Qualität irreführt, sondern auch der Käufer kann dem Verkäufer Unrecht zufügen, indem er dessen Irrtum in einer der angedeuteten Beziehungen egoistisch ausnützt (S. th. 2, 2, q. 77, a. 2).

Schließt man einen Kauf an fremdem Ort, so hat man sich nach den dort geltenden Bestimmungen zu richten (vgl. C. c. 14. 1529).

425. Der gerechte Preis.[33]

Der Begriff des Preises setzt den des Wertes voraus, denn der Preis ist der in Geld ausgedrückte Wert. Unter wirtschaftlichem Wert ist die Bedeutung für wirtschaftliche Interessen zu verstehen, es wird also die Tatsache, daß etwas von Bedeutung ist, damit festgestellt, überdies aber auch der Grad der Bedeutung. Wirtschaftliche Interessen sind solche, deren Objekt ein wirtschaftliches Gut bildet, ein Gut, geeignet, wirtschaftlichem Bedürfnis zu genügen, es handelt sich dabei um Zeitliches, Materielles, um zeitliche Vorteile. Zu unterscheiden hat man Tauschwert und Gebrauchswert, der Tauschwert ist soviel als Bedeutung für Tauschinteressen, der Ge-

[33] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin, S. 251 ff.

brauchswert soviel als Bedeutung für das Gebrauchsinteresse. Was das Verhältnis von Gebrauchswert und Tauschwert anbelangt, so bildet jener für diesen die Voraussetzung und die Grundlage, doch erlangen wirtschaftliche Güter nur dann Tauschwert, wenn sie nicht in Hülle und Fülle vorhanden, wenn sie mindestens relativ selten sind, so daß nicht jeder sie beliebig hat oder haben kann. Eine rationelle Wertlehre wird sodann unterscheiden zwischen Wert im objektiven und subjektiven Sinne. Wert im rein subjektiven Sinn ist die Bedeutung einer Sache für die Interessen eines bestimmten einzelnen Käufers oder eines bestimmten Verkäufers. Der Wert einer Ware im rein objektiven Sinn ist soviel als der darin beschlossene Wert, der die Produktionskosten inklusive der Auslagen für die Rohstoffe nebst der Verzinsung und Amortisation des Anlagekapitals und dem Arbeitslohn umfaßt, wozu noch der angemessene Gewinn kommen muß; die aufgeführten Momente ohne den Gewinn bezeichnen die Untergrenze des Preises, wodurch nur die Kosten gedeckt werden. Der rein objektive Wert hat für die Moral nur insofern Bedeutung, als sie fordern muß, daß die vernünftig aufgewandten Kosten im Preise eines benötigten Gutes selbstverständlich normalerweise ihre volle Vergütung finden müssen, das genügt indessen nicht, soll der Preis gerecht sein. Die rein objektive Betrachtungsweise ist daher durch Beachtung der subjektiven Seite der Frage zu ergänzen, so gelangt man zum Begriff des Wertes im gewöhnlichen Sinn; in dieser dem praktischen Leben entnommenen Idee vereinigen sich objektive und subjektive Elemente. Danach ist Wert soviel als Bedeutung einer Sache für Interessen und Bedürfnisse nach allgemeiner Schätzung, nach der Schätzung des commune forum, wie Thomas von Aquin sich ausdrückt. Wenn hier von subjektiven Elementen und einer Schätzung die Rede ist, so ist damit nicht die Ansicht des einen oder andern Interessenten gemeint, sondern, wie der heilige Thomas richtig andeutet, die Schätzung des Marktes mit seinem Ausgleich der Interessen, dadurch entfernt sich der Begriff des Wertes im gewöhnlichen Sinn von rein subjektiver Schätzung und nähert sich, obwohl die subjektive Schätzung den Ausgangspunkt bildet, der objektiven Betrachtung; dies ist auch insofern der Fall, weil außer der Dringlichkeit der Interessen für die Käufer die generischen und individuellen Eigenschaften des wirtschaftlichen Gutes für die Bedarfsbefriedigung sowie die Mengenverhältnisse, also die größere oder geringere Seltenheit, bei Festsetzung des gewöhnlichen Wertes maßgebend sind. Aristoteles und Thomas von Aquin verstehen daher unter dem Wert der wirtschaftlichen Güter die allgemeine Brauchbarkeit oder Schätzbarkeit, den allgemeinen Gebrauchswert oder die Bedeutung jener Güter für Bedarfsinteressen.

Nach Feststellung dieser Grundbegriffe ist es möglich, die Idee des gerechten Preises genauer zu bestimmen. Vorausgesetzt wird, daß ein wirtschaftliches Gut begehrt wird, alsdann ist klar, daß zunächst die Kosten dem Verkäufer des Gutes ersetzt werden müssen. Unter dieser Voraussetzung hat als gerecht ein Preis zu gelten, der die gesamte, direkt oder indirekt mit der Sache zusammenhängende Bedeutung würdigt; es müssen alle Momente in Betracht gezogen werden, die nach allgemeinem Urteil die Schätzung des Gutes zu beeinflussen geeignet sind.[34] Diese allgemeine Schätzung bringt der reguläre Marktpreis zur Geltung und zum Ausdruck; natürlich darf der Marktpreis nicht mit gewaltsamen unehrlichen Mitteln wie Unterdrückung der Konkurrenz oder betrügerisch durch Verbreitung von falschen Nachrichten beeinflußt werden, vorausgesetzt ist überdies eine normale Wirtschaftslage, alsdann wird sich auf Grund von Angebot und Nachfrage der reguläre und angemessene Preis ergeben, das pretium naturale. Die normale Preisgestaltung wird zur Folge haben, daß der Verkäufer „nicht verkaufen kann, was nicht sein ist", sondern nur Entgelt empfängt für das, was den Wert der Sache irgendwie direkt oder indirekt berührt (S. th. 2, 2, q. 77, a. 1). Naturgemäß ist der Marktpreis gewissen Schwankungen unterworfen, deshalb unterscheidet man entsprechend den Grundsätzen, die Thomas von Aquin aufgestellt, hinsichtlich des Marktpreises oder des pretium vulgare das summum, medium und infimum. Den höchsten so angedeuteten Preis wird kein Rechtschaffener ohne besonderen Grund überschreiten, unter dem niedrigsten wird kein Rechtschaffener ohne besonderen Grund kaufen. Bedeutende Überschreitung des gerechten Preises macht ersatzpflichtig[35] und berechtigt nach manchen Gesetzgebungen, bei Verletzung des angemessenen Preises und Schädigung des andern um ein Drittel oder um die Hälfte, zum Rücktritt vom Vertrag. Ein höherer Preis als der übliche kann verlangt werden bei entsprechenden äußeren Titeln; wird der Käufer darauf aufmerksam gemacht, so geschieht ihm keinerlei Unrecht, und der Verkäufer verkauft dabei ja nicht einen Wert, den die Sache nicht hätte. So darf der Verkäufer besonderen Aufwand an Zeit, Mühen und Kosten in Anrechnung bringen, also den Titel des entgehenden Gewinnes und des entstehenden Schadens. Auch darf er in Betracht ziehen, daß für ihn die Sache von ausnehmendem Wert ist, etwa als Erbstück oder aus anderem vernünftigen Grunde. Bei öffentlicher Versteigerung kann vom Verkäufer mehr genommen werden, als dem gemeinen Preis entspricht, oder der Käufer kann die Sache billiger erstehen, denn hier gilt der tatsächliche Erlös als angemessen, sofern die öffentliche

[34] Schilling, Christliche Gesellschaftslehre, 1926, S. 57.

[35] Alph., Mor. 3, 5, 805.

Autorität den Verkauf zu den tatsächlichen Preisen billigt. Ebenso braucht der Umstand des spontanen Angebotes vom Käufer nicht unberücksichtigt gelassen zu werden. Anders verhält es sich natürlich bei Kauf in der Not, hier dürfte nicht die rein individuelle Schätzung des Notleidenden zur Preiserhöhung ausgenützt werden, dies bedeutete für den Verkäufer soviel als verkaufen, was nicht sein ist, die rein individuelle Schätzung des Notleidenden berührt den objektiven Wert der Sache in keiner Weise.

Auch der gesetzliche Preis, der von Obrigkeits wegen auf Grund des Urteils von Sachverständigen festgesetzte Preis, hat die Vermutung für sich, daß er angemessen und gerecht sei. Mehr fordern dürfte man nur, wenn die rechtmäßige Gewohnheit dazu berechtigte oder wenn es sich im einzelnen Fall um eine Sache mit besonderer Qualität handelte. Umgekehrt dürfte die Sache nicht zu geringerem Preise verkauft werden, als Unrecht wäre dies zu betrachten, wenn so andere Verkäufer geschädigt würden. Über den Monopolpreis s. Nr. 426, 3.

Besteht kein gesetzlicher und kein gemeiner Preis, so entscheidet die Vereinbarung, unter Umständen sind Sachverständige beizuziehen. Dieser Preis heißt pretium conventionale. Ausgeschlossen sein müssen Betrug und Arglist.

Bei Schuldforderungen darf das Risiko berücksichtigt werden.

Das Prinzip, das so auch für Kauf und Verkauf entscheidend bleibt, ist das Äquivalenzprinzip, das Prinzip der gerechten Wiedervergeltung. Der Zweck von Kauf und Verkauf ist ja in nichts anderem zu suchen als im gerechten Ausgleich der Interessen und damit in letzter Linie in der Förderung des Gemeinwohles, der Kauf ist nach dem heiligen Thomas eingeführt wegen des allgemeinen Nutzens. Keiner will bei Kauf und Verkauf normalerweise dem andern ein Geschenk machen, jeder begehrt für das Hingegebene das, was es wert ist, keiner will übervorteilt sein. Im Namen sowohl der kommutativen als auch der legalen Gerechtigkeit ist demgemäß gerechte Wiedervergeltung zu fordern oder Gleichheit des Hingegebenen und des Empfangenen, aequalitas dati et accepti. Man hat gegen die Anwendung des Äquivalenzprinzips auf den Kaufvertrag schon eingewendet, in Wahrheit schätze jeder das andere Objekt höher als das, was er hingibt, sonst würde ja kein Kauf und Verkauf zustande kommen. Subjektiv verhält es sich wirklich so mit der beiderseitigen Schätzung, aber das ist nur der Anlaß zum Tausch; tatsächlich will der Verkäufer für sein Gut, was es wert ist, und der Käufer für sein Geld, was er dafür beanspruchen kann.

Im Anschluß an diese grundsätzlichen Ausführungen sind noch einige praktische Regeln beizufügen. Die Frage ob ein Verkäufer gegen die Ge-

rechtigkeit fehlt, wenn er seine Ware zum gegenwärtig üblichen Preis noch rasch verkauft, weil er erfahren, daß der Preis in Bälde sinken wird, ist nach Thomas von Aquin zu verneinen (S. th. 2, 2, q. 77, a. 3 ad 4); ebenso wäre es der Gerechtigkeit nicht zuwider, wenn ein Kaufmann Waren, die, wie er privatim weiß, bald teurer sein werden, zum alten Preis einkauft. Durch lügenhafte Anpreisung herbeigeführte Schädigung macht ersatzpflichtig, ebenso die durch Lüge oder Betrug bewirkte Anlockung von Käufern zum Schaden von Konkurrenten. Ist der Kaufende selbst übervorteilt worden, so darf er sich nicht durch Anwendung desselben Mittels andern gegenüber schadlos halten.

426. Arten des Kaufvertrages.

1. Der Wiederkauf. Hat sich der Verkäufer im Kaufvertrag das Recht des Wiederkaufes vorbehalten, so kommt der Wiederkauf mit der Erklärung des Verkäufers gegenüber dem Käufer, daß er das Wiederkaufsrecht ausübe, zustande (BGB. § 497). Zu betonen ist, daß gerechterweise der Preis bei Vorbehalt des Wiederkaufes gemindert werden muß, und zwar mit Rücksicht auf die Last, die dem Käufer zugemutet wird. Der Wiederverkäufer ist verpflichtet, dem Wiederkäufer den gekauften Gegenstand nebst Zubehör herauszugeben. Hat der Wiederverkäufer vor der Ausübung des Wiederkaufsrechtes eine Verschlechterung, den Untergang oder eine aus einem andern Grund eingetretene Unmöglichkeit der Herausgabe des Gegenstandes verschuldet, oder den Gegenstand wesentlich verändert, so ist er für den daraus entstehenden Schaden verantwortlich. Für Verschlechterung ohne sein Verschulden oder unwesentliche Veränderung haftet er jedoch nicht. Hat der Wiederverkäufer inzwischen über den Gegenstand verfügt, so ist er verpflichtet, die dadurch begründeten Rechte Dritter zu beseitigen (BGB. § 498 f.). Der Wiederverkäufer kann für Verwendungen, die er auf den gekauften Gegenstand vor dem Wiederverkaufe gemacht hat, so weit Ersatz verlangen, als der Wert des Gegenstandes durch die Verwendungen erhöht ist (BGB. § 500). Das Wiederkaufsrecht kann bei Grundstücken nur bis zum Ablauf von dreißig, bei andern Gegenständen nur bis zum Ablauf von drei Jahren nach der Vereinbarung des Vorbehaltes ausgeübt werden; doch kann für die Ausübung eine Frist vereinbart werden (BGB. § 503).

Der contractus mohatra (arabisch = Risiko), der eine Umgehung des Zinsverbotes bezweckte, ist kirchlich verworfen worden.[36] Hier wurde beim Verkauf des betreffenden Objekts auf Kredit dem Vertrag die Bedingung des Rückkaufrechtes hinzugefügt, so daß man es sofort um geringeren Preis, jedoch gegen bar, zurückkaufen konnte.

[36] Denz. n. 1190.

Der Rückverkauf ist ein Kaufvertrag mit einem Nebenvertrag, ebenso verhält es sich mit dem Kauf auf Probe und dem Kauf mit Vorbehalt des Vorkaufes (BGB. § 495 ff. 504 ff.).

Bei einem Kauf nach Probe oder nach Muster sind die Eigenschaften der Probe oder des Musters als zugesichert anzusehen (BGB. § 494), der Verkäufer ist also im Gewissen verpflichtet, Sachen gleicher Qualität zu liefern. Vom Kauf nach Probe ist der Kauf auf Probe zu unterscheiden. Hier steht die Billigung des gekauften Gegenstandes im Belieben des Käufers, der Kauf ist im Zweifel unter der aufschiebenden Bedingung der Billigung geschlossen. Die Billigung eines auf Probe gekauften Gegenstandes kann nur innerhalb der vereinbarten Frist oder in Ermangelung einer solchen nur bis zum Ablauf einer dem Käufer vom Verkäufer bestimmten angemessenen Frist erklärt werden, wurde die Sache dem Käufer zum Zweck der Probe oder der Besichtigung übergeben, so gilt sein Schweigen als Billigung (BGB § 495 f.). Der Probekauf ist in doppelter Weise möglich, in der Weise, daß die definitive Entscheidung des Käufers aufgeschoben wird, oder in der Weise, daß nach vorläufiger Entscheidung und Bezahlung später die Erklärung der Mißbilligung den Kauf auflöst, im letzten Fall gehen Gefahr und Vorteil der Sache bis zur Erklärung der Mißbilligung auf den Käufer über, anders im Fall des suspensiven Probekaufes. Der Probekauf ist ein Kauf unter Vorbehalt der Prüfung, der Kauf nach Probe ist ein gewöhnlicher unbedingter Kauf mit bestimmter Verpflichtung des Verkäufers.

Der Vorbehalt des Vorkaufes verpflichtet den Käufer des Objektes, dieses, sobald er mit einem Dritten einen Kaufvertrag über den Gegenstand geschlossen hat, dem Verkäufer, von dem er den Gegenstand kaufte, zum Kauf unter denselben Bedingungen wie dem Dritten anzubieten (BGB. § 504). Doch könnte das Vorkaufsrecht auch mit einem andern Rechtsgeschäft verbunden oder selbständig statuiert werden. Erklärt sich der Berechtigte innerhalb der gesetzlichen Frist im zustimmenden Sinn, so gilt der Kaufvertrag als abgeschlossen, und zwar zu den nämlichen Bedingungen, die von dem Dritten zugestanden wurden, außer es wäre anders vereinbart worden. Genügt der Verpflichtete seiner Verbindlichkeit, dem Verkäufer den Gegenstand zum Kaufe anzubieten, nicht, so hat er den ihm entstehenden Schaden zu vertreten.

2. Die Versteigerung. Die Versteigerung oder Subhastation (venditio sub hasta) ist ein Verkauf mit Abgabe der Sache an den Meistbietenden, doch kann die Versteigerung auch bei anderen Rechtsgeschäften wie etwa bei der Verpachtung in Anwendung kommen. Die Versteigerung ist entweder eine freiwillige, nach der Verkehrssitte zu gestaltende, oder eine Zwangsverstei-

gerung, die gesetzlich geregelt ist. Nicht zu verwechseln mit der Versteigerung ist die Submission oder Verdingung, wobei eine Konkurrenz zur Vergebung eines Leistungsauftrages herbeigeführt wird, um unter Berücksichtigung aller wichtigen Momente sich einen Leistungswilligen mit günstigem Angebot auszuwählen; dabei wäre es jedoch zuweilen verfehlt, den am wenigsten Fordernden wirklich zu bevorzugen.

Bei einer freiwilligen Versteigerung kommt der Vertrag erst durch den Zuschlag zustande; ein Gebot erlischt, wenn ein Übergebot abgegeben oder die Versteigerung ohne Erteilung des Zuschlages geschlossen wird (BGB. § 156). Hier kann sich also der Verkäufer die definitive Entscheidung vorbehalten. Nennt er einen bestimmten Preis, so ist darin ein Verkaufsantrag zu sehen; das Angebot eines Kauflustigen gilt als Kaufantrag, durch die Annahme des Versteigerers oder den Zuschlag kommt der Kauf zustande. In der Regel muß nach Verkehrssitte dem Meistbietenden der Zuschlag erteilt werden, außer der Verkäufer hätte sich, etwa bis zu einem Mindestgebot, die Entscheidung vorbehalten. Bei Zwangsversteigerungen hat der Meistbietende immer den Anspruch auf den Zuschlag nach Maßgabe der gesetzlichen Bestimmungen.

Als gerechter Preis ist hier der ohne List oder Betrug sich ergebende anzusehen. Bei freiwilliger Versteigerung haftet der Verkäufer, wenn er die Kauflustigen zuvor zur Besichtigung eingeladen, nur, wenn er den Käufer arglistig täuscht oder wenn eigens ausbedungene Qualitäten fehlen. Dagegen hat der Verkäufer einen Mangel der Sache überhaupt nicht zu vertreten, wenn die Sache auf Grund eines Pfandrechtes in öffentlicher Versteigerung unter der Bezeichnung als Pfand veräußert wird (BGB. § 461. Vgl. § 383, 3).

Die Frage, ob bei freiwilliger Versteigerung der Verkäufer durch licitatores ficti, durch sogenannte Strohmänner, eine Steigerung des Preises herbeiführen dürfe, ist zu bejahen, falls dadurch nur das vorbehaltene Mindestgebot oder ein der Sache entsprechender Preis erreicht werden soll, darüber hinaus müßten solche Versuche als ungerechte Täuschung und Beeinträchtigung der Kauflustigen erachtet werden, besonders wenn die zum Schein Bietenden infolge Verabredung mit dem Versteigerer sicher wären, daß die Sache ihnen nicht zugeschlagen wird. Andere durch Bitten vom Bieten abzuhalten, kann nicht als Verstoß gegen die Gerechtigkeit betrachtet werden, auch wenn der Dienst gegenseitig erwiesen wird; anders bei Anwendung von Drohung und sonstigen ungerechten Mitteln, dies wäre ein Unrecht gegen den Verkäufer und gegen die andern Beteiligten. Hat sich der Verkäufer die Entscheidung vorbehalten, so wird eine vertragliche Abmachung der Bietenden, nicht über ein bestimmtes Angebot hinauszugehen, nicht als Unrecht zu

erachten sein, im übrigen bedeuten vertragsmäßige Abmachungen eine ungerechte Beeinträchtigung, oft auch eine Ausbeutung der Not des Verkäufers und unter Umständen eine Schädigung von Beteiligten, regelmäßig wird es sich daher um ein Rechtsgeschäft wider die guten Sitten handeln.[37]

3. Das Monopol.[38] Das Monopol ist soviel als das Recht des Alleinverkaufes gewisser Waren. Es kommt dabei also an sich nicht ein Vertrag in Betracht, sondern zunächst lediglich die ausschließliche Möglichkeit, bestimmte Waren und Artikel zu verkaufen. Zu unterscheiden ist das Staatsmonopol und das private Monopol.

Da das Staatsmonopol für den Staat Einnahmequelle ist und dabei dem Gemeinwohl eine ausschlaggebende Bedeutung zukommt, so dürfen die Staatsmonopole nicht lediglich nach der Idee des gerechten Preises beurteilt werden, vielmehr erscheinen die Monopolpreise zugleich als indirekte Steuern, und sie müssen deshalb zugleich nach den für die gerechte Besteuerung geltenden Grundsätzen beurteilt werden.

Das private Monopol kann durch staatliches Privileg eingeräumt, zufällig entstanden oder künstlich, durch Ringe, Kartelle oder Warenaufkauf, herbeigeführt sein. Mit der Benützung des staatlich eingeräumten oder zufällig entstandenen Monopols verbindet sich Ungerechtigkeit, sobald Preise verlangt werden, die nicht mehr im angemessenen Verhältnis zu Produktionskosten und Risiko des Geschäftes stehen. Auch das künstlich herbeigeführte Monopol kann nicht an sich und grundsätzlich als ungerecht bezeichnet werden, außer es würden zu dessen Schaffung oder zur Fernhaltung anderer Verkäufer Betrug, Drohung, Gewalt oder sonstige ungerechte Mittel in Anwendung gebracht. Die Beteiligten machen sich jedoch, abgesehen von der Anwendung solcher Mittel, was die verlangten Preise betrifft, dann der Ungerechtigkeit schuldig, wenn sie ihre Vereinigung und Macht dazu mißbrauchen, um die Preise rücksichtslos in die Höhe zu treiben oder die Preise bedeutend über dem mittleren Preis anzusetzen, zumal wenn es sich um notwendige Lebensmittel und damit um eine Bedrückung der Armen handelt. Daß die verantwortlichen Staatsmänner Grund haben, diesen Vorgängen (immer mehr fortschreitender Zusammenschluß der Produzenten und Anwachsen der wirtschaftlichen Macht ihrer Vereinigung mit den unter Umständen für weiteste Kreise des Volkes, ja für den ganzen Staat unheilvollen Folgen) ihre ganze Aufmerksamkeit zuzuwenden, versteht sich von selbst.

4. Kauf und Verkauf durch Beauftragte, Mäklergeschäft, Agenturgeschäfte.

[37] Alph., Mor. 3, 5, 808.
[38] Alph., Mor. 3, 5, 815ff.

Mäkler heißt der zwischen andern vertragsmäßig einen Kontrakt Vermittelnde. Wer für den Nachweis der Gelegenheit zum Abschluß eines Vertrags oder für die Vermittlung eines Vertrages einen Mäklerlohn verspricht, ist zur Entrichtung des Lohnes nur verpflichtet, wenn der Vertrag infolge des Nachweises oder infolge der Vermittlung des Mäklers wirklich zustande kommt. Aufwendungen sind dem Mäkler nur zu ersetzen, wenn es vereinbart ist (BGB. § 652). Der Anspruch auf den Mäklerlohn und den Ersatz der Aufwendungen ist ausgeschlossen, wenn der Mäkler dem Inhalt des Vertrages zuwider auch für den andern Teil tätig gewesen ist (BGB. § 654). War das Bemühen aber dem Vertrag nicht zuwider, so kann der Mäkler, der sich im Interesse beider Parteien bemühte, auch von beiden Lohn annehmen und beanspruchen. Für Schädigung des einen Teils oder auch beider Parteien wird der Mäkler ersatzpflichtig bei unehrlichem Verhalten. Zu hoch angesetzter Mäklerlohn kann auf Antrag des Schuldners herabgesetzt werden, doch ist nach Entrichtung die Herabsetzung ausgeschlossen (BGB. § 655). Gemäß den Grundsätzen der Moral wäre jedoch auch im letzten Falle Ersatzpflicht vorhanden, wenn vom Mäkler ungerechte Mittel angewandt wurden; handelt es sich aber um vollkommen freie Vereinbarung und ist die Leistung oder Vermittlung geschäftsmäßig nicht abzuschätzen, so ist analog wie beim Affektionspreis zu entscheiden, nur wenn Leidenschaft und Unbesonnenheit im Spiele wären, müßte ein Teil der viel zu hohen Vergütung zurückgegeben werden, außer es käme eigentliche Schenkung in Frage. Speziell, was das Versprechen eines Lohnes für den Nachweis der Gelegenheit zur Eingehung einer Ehe betrifft, bestimmt BGB. (§ 656), daß dadurch eine Verbindlichkeit nicht begründet werde, doch kann das auf Grund des Versprechens Geleistete nicht deshalb zurückgefordert werden, weil eine Verbindlichkeit nicht bestanden hat. Mit Recht wird ein solcher Vertrag als im allgemeinen gegen die guten Sitten verstoßend betrachtet; zu deren Wahrung ist die öffentliche Autorität befugt, jeden derartigen Vertrag für nichtig zu erklären. Handelte es sich indessen tatsächlich im einzelnen Falle in keiner Weise um sittlich tadelnswerte Vermittlung, so könnte der sich Bemühende für seine Mühewaltung Vergütung beanspruchen, der andere hätte im Gewissen die Pflicht der entsprechenden Vergütung, Herabminderung des zu hoch angesetzten versprochenen Lohnes wäre jedoch nicht ausgeschlossen. Käme unsittliche Vermittlung in Betracht, so könnte sie als des Lohnes unwürdig erachtet werden, zu vergüten wären immerhin Kosten und Aufwendungen, die Unsittliches nicht enthalten.

Wenn der Auftrag den Abschluß von kleineren Verträgen gegen Bezahlung betrifft, so liegt statt des Mäklergeschäftes ein Dienstvertrag oder

Werkvertrag vor, womit eine Geschäftsbesorgung verbunden ist; neben der Entlohnung darf alsdann naturgemäß nicht noch eine besondere Vergütung beansprucht werden.

427. Der Handel.[39]

1. Der Handel besteht in berufsmäßiger Besorgung von Kauf und Verkauf zur Erzielung von Gewinn. Weit weniger günstig als Landwirtschaft und Handwerk beurteilt Thomas von Aquin den Handel, beeinflußt von Aristoteles und den Kirchenvätern; doch wäre es nicht richtig, den Kirchenvätern die Ansicht zuzuschreiben, daß der Handel ohne weiteres zu verwerfen sei. Tatsächlich verurteilen die Kirchenväter nur die Auswüchse des Handels zu ihrer Zeit, nie den Handel an sich, selbst bei dem Verfasser des Opus imperfectum in Matthaeum, das Thomas dem heiligen Chrysostomus zuschreibt, das aber in Wahrheit von einem arianischen Bischof verfaßt ist, steht die grundsätzliche Verwerfung nicht fest, Thomas läßt den Verfasser nur die Profitgier verwerfen. Ja die Kirchenväter preisen mehrfach beredt die soziale Bedeutung des Handels, der die Völker nach dem Willen der Vorsehung eint, und Augustinus hat die Erlaubtheit des Handels förmlich ausgesprochen und nur gefordert, daß der Handeltreibende sich vor Betrug und Ungerechtigkeit hüte. Thomas von Aquin schließt sich im wesentlichen an Augustinus an, ohne die Theorie des Aristoteles ganz zu verleugnen. Offenbar wurde Thomas von Aquin in seinen Bedenken gegen den Handel, abgesehen von der Stellungnahme seiner Autoritäten, durch die Tatsachen der Geschichte und der Gegenwart bestärkt. Doch verhindern diese Bedenken nicht, daß Thomas in seiner Summe zur richtigen prinzipellen Erkenntnis gelangt. Nach Aristoteles ist eine doppelte Art von Tauschverkehr zu unterscheiden, einmal der natürliche und zum Leben notwendige, diese Art ist Sache des Hausverwalters oder des Staatsmannes, sie haben für den Bedarf von Familie und Staat zu sorgen. Die andere Art des Tauschgeschäftes bezieht sich auf den Tausch von Geld gegen Geld, das Geldwechslergeschäft, oder von irgendwelchen Dingen gegen Geld; hier geht die Absicht auf Gewinn, nicht auf Beschaffung der notwendigen Mittel. Während die erste Art des Tauschgeschäftes löblich ist, erscheint die andere als tadelnswert, dient sie doch einem Gewinnstreben, das ins Ungemessene geht. Daher hat der Handel an sich betrachtet etwas Schimpfliches an sich oder, wie Thomas von Aquin erklärt, den Schein des Bösen, sofern er nicht seinem Wesen nach einen sittlichen und notwendigen Zweck in sich begreift. Gleichwohl schließt der Gewinn des Handels, der billiger kauft, um teurer zu verkaufen, seinem Wesen nach auch nichts sittlich Verwerfliches in sich, daher steht nichts im

[39] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin, S. 249 ff.

Wege, den Handelsgewinn auf einen höheren, sittlichen Zweck hinzuordnen. Das Handelsgeschäft ist somit erlaubt, wenn der Kaufmann den mäßigen Gewinn, den er erstrebt, etwa auf den Unterhalt der Familie oder die Unterstützung der Armen oder das Gemeinwohl bezieht und wenn er den Gewinn nicht erstrebt als Endzweck, sondern als eine Art Arbeitslohn. Augenscheinlich urteilt Thomas von Aquin weniger günstig über den Handel, um seinen Autoritäten Rechnung zu tragen, aber seine eigentliche und endgültige Beurteilung ist doch eine anerkennende, er betrachtet, kurz gesagt, den Handel als etwas objektiv Indifferentes, als ein Mittel, das die sittliche Qualität durch die richtige Zweckbeziehung des Subjekts empfängt. Was die Grenzen betrifft, die er dem angestrebten Gewinn zieht, so ist zu beachten einmal die thomistische Unterscheidung zwischen absolutem und standesgemäßem Auskommen, sodann der Umstand, daß ja, abgesehen vom standesgemäßen Auskommen, auch noch andere Zwecke wie Unterstützung der Armen, Förderung des Gemeinwohles und großer Werke im Interesse des Gemeinwohles und andere vernünftige Zwecke in Betracht gezogen werden dürfen und sollen.

Angesichts jenes schlimmen Scheines, der sich mit dem Handel allerdings nur zu leicht verbindet, sowie wegen der mannigfachen Gefahren, die der Handel mit sich bringt, und der irdischen Sorgen, in die er zu verstricken pflegt, wird es verständlich, daß dem Kleriker das Handelsgeschäft verboten ist. Dasselbe gilt natürlich auch für Priestervereinigungen, die höchstens in außerordentlich ungünstiger Zeit mit höherer Genehmigung Handelsgeschäfte betreiben dürfen, jedoch auch dann nicht im eigenen Namen. Hieran ist festzuhalten aus prinzipiellen, durch die Erfahrung vielfach erhärteten Gründen, ganz abgesehen von der sonst unausbleiblichen Verstimmung in Kaufmannskreisen und ganz abgesehen von dem regelmäßigen Mißlingen solcher Unternehmungen.

2. Handelsgeschäfte. Entsprechend dem Wesen des Handels versteht man unter Handelsgeschäften Rechtsgeschäfte zur Vermittlung des Güter- und Wertumlaufes, vollzogen mit der Absicht, einen Gewinn zu erzielen. Schon in der patristischen Literatur tritt der Begriff des Handels im engeren Sinne hervor, ganz deutlich in dem arianischen Opus imperfectum in Matthaeum, dabei ist an den Kauf eines Gutes gedacht, zum Wiederverkauf ohne Veränderung und zur Erzielung von Gewinn. Demgemäß unterscheidet man in der Regel absolute und relative Handelsgeschäfte. Absolute Handelsgeschäfte, die vom Recht, so vom deutschen und österreichischen Handelsgesetz, stets als Handelsgeschäfte betrachtet werden, sind insbesondere der Ankauf von beweglichen Sachen zur Wiederveräußerung sowie die Börsengeschäfte. Als relative Handelsgeschäfte gelten Buchhandel, Druckerei-

und Verlagsgeschäft, Personentransportgeschäft, Bankiergeschäfte, Lagerhausgeschäfte; dagegen gehören nicht dazu die gewerblichen Verkäufe der Handwerker.

Für den Handelskauf bestehen besondere Bestimmungen, sie beziehen sich namentlich auf Verzug, Anzeige von Mängeln, gesetzliche Zinsen und Vertragsstrafe (Handelsgesetzbuch vom 10. Mai 1897). Bei Verzug des Käufers in Annahme der Ware ist der Verkäufer berechtigt, sie auf Kosten des Käufers zu hinterlegen und unter Umständen sie öffentlich versteigern zu lassen (HGB. § 373). Der Käufer seinerseits kann, wenn der vertraglich festgesetzte Lieferungstermin nicht eingehalten wird, sofort zurücktreten oder Schadenersatz verlangen (HGB. § 376. BGB. § 326, 2). Ist der Kauf für beide Teile Handelsgeschäft, so hat die Prüfung der Ware sogleich nach Ablieferung zu erfolgen, über entdeckte Mängel ist alsbald Anzeige zu machen (HGB. § 377), jedoch muß für einstweilige Aufbewahrung gesorgt werden (§ 379). Bei beiderseitigen Handelsgeschäften sind die Zinsen und ebenso, in gleicher Höhe, die Verzugszinsen gesetzlich bestimmt, die Berechnung kann sogleich nach der Fälligkeit der Forderung geschehen (HGB. § 352 f.). Eine etwaige Vertragsstrafe darf nicht auf Grund von BGB. § 343, wonach eine unverhältnismäßig hohe Strafe gerichtlich ermäßigt werden kann, herabgesetzt werden (HGB. § 348).

3. Zu den besonderen Arten des Handels gehört außer Monopol und Mäklergeschäft der Handel mit Wertpapieren, also mit Aktien, Obligationen und ähnlichen Papieren, an der Effektenbörse. Diese Wertpapiere sind zu einer Art Ware geworden, die an der Börse den Gegenstand des Handels bilden. Ihr Preis oder Kurs ist Schwankungen unterworfen, die Absicht, diese Schwankungen zu eigenem Vorteil auszunützen, lockt zur Spekulation an; freilich ist damit auch wegen der oft nicht unbedeutenden Schwankung des Kurses ein erhebliches Risiko verbunden. Die Effektenbörse, dieser öffentliche Markt für Wertpapiere, ist für Volkswirtschaft und Staat von nicht geringem Nutzen, sie vermittelt die Gelegenheit, Kapitalien anzulegen, sie dient dazu, die erforderlichen Mittel flüssig zu machen, sie bietet die Möglichkeit, neue Staatspapiere oder Aktien unterzubringen. So kann unter den gegebenen Verhältnissen nicht zweifelhaft sein, daß es sich dabei um eine unentbehrliche, daher an sich einwandfreie Einrichtung des modernen Wirtschaftslebens handelt. Ebenso entschieden muß freilich betont werden, daß die Effektenbörse leicht durch raffinierte und gewissenlose Elemente zum Schaden des Gemeinwohles mißbraucht werden kann. Dies lehren allein schon die sogenannten reinen Börsenkrisen infolge oft unredlich herbeigeführter Preissteigerung oder Herabdrückung einzelner Wertpapiere. Sittlich

verwerflich wird der Börsenhandel, wenn ungerechte Mittel wie Lüge und Betrug angewandt werden, wenn die Leidenschaft aufgestachelt, die Unerfahrenheit ausgebeutet und die Spiel- und Spekulationssucht gepflegt wird. Daß, wenn unreelle Machenschaften ausgeschlossen bleiben, gegen den Handel mit Wertpapieren grundsätzlich nichts einzuwenden ist, ergibt sich aus dem Dargelegten von selbst (Nr. 445).

4. Ein besonderes Mittel des Verkaufsgeschäftes ist die Reklame.[40] Sie besteht darin, daß durch Anwendung besonderer Mittel, namentlich durch Anpreisung, die Aufmerksamkeit auf bestimmte Waren gelenkt wird. Die in angemessenen Grenzen gehaltene Reklame kann schon deshalb nicht als unerlaubt gelten, weil sie sich bei der Eigenart der Käufer und bei freier Konkurrenz in gewissem Umfang für Handel und Verkehr geradezu als notwendig erweist. Allerdings ist nicht zu leugnen, daß die Reklame vielfach zur Täuschung und zum Betrug mißbraucht wird. Vom Standpunkt der Moral ist daher zu fordern, daß die Reklame einem guten Zweck diene und daß dabei unerlaubte Mittel ausgeschlossen sein müssen. Werden durch die Reklame Wahrheit und schuldige Rücksicht nicht verletzt, so ist sie sogar geeignet, die Interessengemeinschaft zwischen Käufer und Verkäufer zu befestigen: die Reklame kann dem Vorteil des Käufers und dem des Verkäufers zugleich dienen; deren Interessen sind verschieden, aber nicht entgegengesetzt. Die Reklame kann nämlich den Käufer vor Schaden bewahren und kann erziehlich auf das kaufende Publikum einwirken, dies alles jedoch nur, wenn sie wahr bleibt und jede Verletzung der Gerechtigkeit vermieden wird. Daher sind die folgenden Grundsätze aufzustellen. Es ist durchaus erlaubt, die wirklichen Vorzüge einer Ware anzupreisen und ihren wirklichen Wert hervorzuheben. Solange sich die Reklame innerhalb dieser Grenzen bewegt, kann von Verletzung der Gerechtigkeit Konkurrenten gegenüber nicht die Rede sein, höchstens könnte unter Umständen in einzelnen Fällen die Nächstenliebe dadurch verletzt werden, daß man auf dem Wege der Reklame Konkurrenten Kundschaft zu entziehen sucht. Eine Verletzung der Gerechtigkeit liegt vor, wenn die Reklame dazu mißbraucht wird, um den Käufer hinsichtlich wichtiger Eigenschaften der Ware zu täuschen oder einen ungerechten Preis zu erzielen, hier würde Ersatzpflicht bestehen sowohl den geschädigten Käufern wie den etwa geschädigten Konkurrenten gegenüber. Doch ergibt sich die Ersatzpflicht nicht stets auf Grund lügenhafter Reklame, sondern nur dann, wenn die Käufer wirklich getäuscht werden und nach der ganzen Sachlage nicht so leicht den tatsächlichen Charakter der übertriebenen Reklame

[40] Theol.-praktische Quartalschrift, Linz 1900, S. 593ff. Keller, Die Ethik der Geschäftsreklame, 1916.

zu erkennen vermögen. Mit Hilfe der Reklame darf vom Verkäufer der höchste Marktpreis für seine Ware mit entsprechender Qualität erstrebt werden, erstrebt er dieses Ziel aber mit lügenhafter Reklame, so würde er gleichwohl bei wirklicher Täuschung die Gerechtigkeit verletzen.

428. Der Mietvertrag. Durch die Miete wird der Gebrauch einer nicht verbrauchbaren Sache, die einen besonderen Nutzen gewährt, gegen eine vereinbarte Vergütung, den Mietzins, einem andern überlassen, mag es sich bei dem vermieteten Objekt um eine bewegliche oder unbewegliche Sache handeln. Durch den Mietvertrag wird der Vermieter verpflichtet, dem Mieter den Gebrauch der vermieteten Sache während der Mietzeit zu gewähren, der Mieter ist verpflichtet, dem Vermieter den vereinbarten Mietzins zu entrichten (BGB. § 535). Der Vermieter hat die vermietete Sache dem Mieter in einem zu dem vertragsmäßigen Gebrauche geeigneten Zustand zu überlassen und sie während der Mietzeit in diesem Zustand zu erhalten (BGB. § 536). Ferner hat er die auf der Sache ruhenden Lasten zu tragen (BGB. § 546) und dem Mieter die auf die Sache gemachten notwendigen Verwendungen zu ersetzen sowie Veränderungen oder Verschlechterungen der gemieteten Sache, herbeigeführt durch den vertragsmäßigen Gebrauch, zu vertreten (BGB. § 547 f.); der Mieter eines Tieres hat jedoch die Fütterungskosten zu tragen (BGB. § 547). Für seine Forderungen hat der Vermieter ein Pfandrecht an den eingebrachten Sachen des Mieters (BGB. § 559. 580). Der Mieter ist verpflichtet, von der Sache nur den vertragsmäßigen Gebrauch zu machen; macht er davon einen vertragswidrigen Gebrauch und setzt er den Gebrauch trotz Abmahnung des Vermieters fort, so kann der Vermieter auf Unterlassung klagen; ohne Erlaubnis des Vermieters darf der Mieter den Gebrauch der gemieteten Sache nicht einem Dritten überlassen, insbesondere darf er die Sache nicht weiter vermieten (BGB. § 549 f.). Nach französischem Rechte wird umgekehrt das Untervermieten gestattet, wenn es nicht vertraglich untersagt ist; beide Fassungen des Verhältnisses sind begründet. Regelmäßig endigt ein Mietverhältnis auf unbestimmte Zeit durch Kündigung unter Einhaltung der Kündigungszeiten und Kündigungsfristen, nur in besonderen Fällen steht dem Vermieter oder dem Mieter das Recht zu, ohne Einhaltung der Frist zu kündigen (BGB. § 542. 544. 553 f. 565). Der Mietvertrag endet auch durch Vereinbarung sowie durch Aufhören der Sache. Stirbt der Mieter, so ist der Erbe, desgleichen aber auch der Vermieter berechtigt, unter Einhaltung der gesetzlichen Frist zu kündigen (BGB. § 569).

Besteht das Mietverhältnis bereits, so gilt der Grundsatz: „Kauf bricht nicht Miete," wird also das vermietete Grundstück oder die vermietete

Wohnung nach Überlassung an den Mieter vom Vermieter an einen Dritten veräußert, so tritt der Erwerber an Stelle des Vermieters in die sich während der Dauer seines Eigentums aus dem Mietverhältnis ergebenden Rechte und Verpflichtungen ein, erfüllt der Erwerber seine Verpflichtungen nicht, so haftet der Vermieter noch eine Zeitlang für den vom Erwerber zu ersetzenden Schaden (BGB. § 571).

429. Der Pachtvertrag. Auf die Pacht finden im allgemeinen die Vorschriften über die Miete entsprechende Anwendung (BGB. § 581, 2). Doch besteht zwischen ihnen eine gewisse Verschiedenheit, wodurch einige Sonderbestimmungen gefordert sind. Während es sich nämlich bei der Miete um Überlassung des Gebrauches handelt, kommt bei der Pacht außer dem Gebrauch der Sache überdies der Genuß der Früchte in Betracht, die nach den Regeln einer ordnungsmäßigen Wirtschaft als Ertrag anzusehen sind (BGB. § 581); juristisch bezieht sich die Miete nur auf körperliche Gegenstände, die Pacht dagegen kann sich auch auf Gerechtsame wie Fischereirecht, Jagdrecht oder die Erhebung von Zöllen beziehen. Mit jenem Unterschied hängt es zusammen, daß die notwendigen Kosten der Instandhaltung bei der Miete dem Vermieter, bei der Pacht dem Pächter auferlegt sind. Der Pächter eines landwirtschaftlichen Grundstückes hat die gewöhnlichen Ausbesserungen, besonders die der Wohngebäude und Wirtschaftsgebäude, der Wege, der Gräben und der Einfriedungen, auf seine Kosten zu bewirken (BGB. § 582). Ohne Erlaubnis des Verpächters darf der Pächter in der wirtschaftlichen Bestimmung des Grundstückes keine Änderungen vornehmen, die auf die Art der Bewirtschaftung über die Pachtzeit hinaus von Einfluß sind (BGB. § 583). Der Pächter eines landwirtschaftlichen Grundstücks ist sodann verpflichtet, das Grundstück nach Beendigung der Pacht in dem Zustand zurückzugeben, der einer während der Pachtzeit bis zur Rückgabe fortgesetzten ordnungsmäßigen Bewirtschaftung entspricht (BGB. § 591). Nur billig ist es, wenn das Recht, so das schweizerische, dem Pächter eines landwirtschaftlichen Grundstücks die Befugnis einräumt, einen verhältnismäßigen Nachlaß vom Pachtzins zu verlangen, wenn der gewöhnliche Ertrag infolge von außerordentlichen Unglücksfällen oder Naturereignissen einen erheblichen Ausfall erlitten hat. Jedenfalls muß die Pachtsumme so angesetzt werden, daß durchschnittlich ein gerechter Arbeitslohn sich ergibt.

Wird mit dem Grundstück zugleich das Inventar verpachtet, so liegt dem Pächter die Erhaltung der einzelnen Inventarstücke ob. Der Verpächter ist verpflichtet, Inventarstücke, die infolge eines vom Pächter nicht zu vertretenden Umstandes in Abgang kommen, zu ergänzen; der Pächter hat

jedoch den gewöhnlichen Abgang der zum Inventar gehörigen Tiere aus den Jungen insoweit zu ersetzen, als dies einer ordnungsgemäßen Wirtschaft entspricht. Übernimmt der Pächter das Inventar zum Schätzungswert mit der Verpflichtung, es am Ende der Pachtzeit zum Schätzungswerte zurückzugewähren, so trägt er auch die Gefahr des zufälligen Unterganges und eine zufällige Verschlechterung des Inventars (BGB. § 586 ff.).

430. Der Dienstvertrag.[41] Der Dienstvertrag (BGB. § 611 ff.) weist eine gewisse Ähnlichkeit mit Kauf und Miete auf, erscheint aber gleichwohl bei genauerer Betrachtung als contractus sui generis, als besonders gearteter Vertrag. Denn die Arbeit ist von der Person nicht zu trennen: nicht die Hand ist es eigentlich, die arbeitet, sondern der Mensch arbeitet mittels der Hand (S. th. 2, 2, q. 58, a. 2), und zwar ist das hauptsächlich Handelnde, das principale agens, in dem zu erkennen, was vom Menschenwesen das Vorzüglichste und Vornehmste ist, nämlich in seinem Geiste (S. th. 1, 2, q. 29, a. 4). Zudem bildet die Arbeit regelmäßig die Quelle des Unterhalts für den Menschen. Auch als Gesellschaftsvertrag ist der Dienstvertrag oder Arbeitsvertrag nicht aufzufassen, denn sonst wäre die unausweichliche Konsequenz, daß der Arbeiter in schlimmen Zeiten auch das volle Risiko mitzutragen hätte, wodurch ungezählte Familien gefährdet würden und plötzlich in größtes Elend gestürzt werden könnten.

Durch den Dienstvertrag, dessen Gegenstand erlaubte Dienste aller Art sein können, wird der seinen Dienst Zusagende zur Leistung der versprochenen Dienste, der andere Teil zur Gewährung der vereinbarten Vergütung verpflichtet (BGB. § 611). Eine Vergütung gilt als stillschweigend vereinbart, wenn die Dienstleistung den Umständen nach nur gegen eine Vergütung zu erwarten ist. Ist die Höhe nicht bestimmt, so ist bei dem Bestehen einer Taxe diese, andernfalls die übliche Vergütung als maßgebend anzusehen (BGB. § 612). Der zur Dienstleistung Verpflichtete hat die Dienste im Zweifel in Person zu leisten, der Anspruch auf die Dienste ist im Zweifel nicht übertragbar (BGB. § 613). Die Vergütung ist nach Leistung der Dienste zu entrichten oder nach Ablauf der einzelnen Zeitabschnitte, wenn die Vergütung danach bemessen ist. Kommt der Dienstberechtigte mit Annahme der Dienste in Verzug, so kann der Verpflichtete gleichwohl für die infolge Verzugs nicht geleisteten Dienste die vereinbarte Vergütung verlangen, ohne zur Nachleistung verpflichtet zu sein. Er muß sich jedoch den Wert dessen anrechnen lassen, was er infolge des Unterbleibens der Dienstleistung erspart oder durch anderweitige Verwendung seiner Dienste erwirbt oder zu er-

[41] Th. Meyer, Die christlich-ethischen Sozialprinzipien und die Arbeiterfrage, 4. Aufl., 1904. Renz, Das Dienstverhältnis, Xenia Thomistica I, 1925, S. 475 ff.

werben böswillig unterläßt. Wird der Verpflichtete durch einen in seiner Person liegenden Grund ohne Verschulden nicht erhebliche Zeit hindurch an der Leistung des Dienstes verhindert, so verliert er deshalb noch nicht den Anspruch auf die Vergütung, er muß sich jedoch den Betrag anrechnen lassen, der ihm für diese Zeit aus einer auf Grund gesetzlicher Verpflichtung bestehenden Kranken- oder Unfallversicherung zukommt (BGB. § 614 ff.).

Ist das Dienstverhältnis ein dauerndes und der Verpflichtete in die häusliche Gemeinschaft aufgenommen, so ergeben sich im Fall seiner Erkrankung besondere Pflichten für den Dienstberechtigten, außer wenn für Verpflegung und ärztliche Behandlung durch eine Versicherung oder durch eine Einrichtung der öffentlichen Krankenpflege gesorgt ist (BGB. § 617). Der Dienstberechtigte hat Räume, Vorrichtungen und Gerätschaften, die er zur Verrichtung der Dienste zu beschaffen hat, so einzurichten und zu unterhalten und Dienstleistungen, die unter seiner Anordnung oder seiner Leitung vorzunehmen sind, so zu regeln, daß der Verpflichtete gegen Gefahr für Leben und Gesundheit so weit geschützt ist, als die Natur der Dienstleistung es gestattet. Ist der Verpflichtete in die häusliche Gemeinschaft aufgenommen, so hat der Dienstberechtigte in Ansehung des Wohn- und Schlafraums, der Verpflegung sowie der Arbeits- und Erholungszeit die Einrichtungen und Anordnungen zu treffen, die mit Rücksicht auf die Gesundheit, die Sittlichkeit und die Religion des Verpflichteten erforderlich sind. Erfüllt der Dienstherr die ihm in Ansehung des Lebens und der Gesundheit des Verpflichteten obliegenden Verpflichtungen nicht, so finden auf seine Verpflichtung zum Schadenersatz die für unerlaubte Handlungen geltenden Vorschriften (§ 842—846) entsprechende Anwendung (BGB. § 618 f.). Würde von dem Dienstberechtigten dem Verpflichteten nicht die nötige freie Zeit zum Besuch der heiligen Messe an Sonn- und Feiertagen gewährt, so könnte das Dienstverhältnis ohne Einhaltung der Kündigungsfrist gekündigt werden (vgl. BGB. § 626), mit fortbestehendem Rechte auf Zahlung des Lohnes, außer der Verpflichtete fände vorher schon einen ebenso guten Dienst, unter Umständen bestünde eine noch weiter gehende Ersatzpflicht. Über Kündigung s. BGB. § 620 ff. Nach der Kündigung eines dauernden Dienstverhältnisses hat der Dienstberechtigte dem Verpflichteten auf Verlangen angemessene Zeit zum Aufsuchen eines andern Dienstverhältnisses zu gewähren (BGB. § 629). Bei Beendigung eines dauernden Dienstverhältnisses kann der Verpflichtete vom andern Teil ein schriftliches Zeugnis über das Dienstverhältnis und dessen Dauer fordern, das Zeugnis ist auf Verlangen auf die Leistungen und die Führung im Dienste zu erstrecken (BGB. § 630). Würde die Dienstherrschaft wider besseres Wissen dem Verpflichteten trotz schwerer

gegen sie begangenen Veruntreuungen ehrliches Verhalten bezeugen, so machte sie sich für den Schaden, der hieraus einer andern Dienstherrschaft erwächst, haftbar.

Was die gegenseitigen Pflichten des Dienstherrn und des Dienstpflichtigen betrifft, so ist das Verhältnis der in die Familie aufgenommenen Dienstboten und Angestellten und anderseits das Verhältnis von Arbeitgeber und Arbeiter zu unterscheiden.

Die Pflichten des Dienstherrn sind im wesentlichen bereits aufgeführt worden (vgl. auch C. c. 1335), hervorzuheben ist noch die allgemeine Pflicht, den Bediensteten in menschenwürdiger Weise zu behandeln. Der Bedienstete hat gegenüber dem Dienstherrn vor allem die Pflicht der Treue (Nr. 375 f.). Der Dienstpflichtige hat also die Dienstleistung gewissenhaft auszuführen, hat das Eigentumsrecht der Herrschaft zu schonen, hat gesetzwidriger oder vertragswidriger Selbsthilfe sich zu enthalten, dazu kommt die Pflicht des Gehorsams und der Achtung gegen die Herrschaft sowie die Pflicht guter Führung. Bestünde die Regelung des Verhältnisses durch den Dienstvertrag nicht und bestünde die dementsprechende moderne Rechtsauffassung nicht, so würde das Verhältnis nach den Grundsätzen der häuslichen Gerechtigkeit und im Sinne der von dem Apostel entwickelten patriarchalischen Idee zu bestimmen sein. Unter der patriarchalischen Idee versteht man die Summe christlicher Forderungen, die sich aus dem christlich aufgefaßten, von Gott gewollten Verhältnis der Unter- und Überordnung ergeben: die Forderung der Anerkennung der Autorität, die sich nirgends anders herleitet als von der göttlichen Autorität, die Forderung liebevoller Fürsorge, des Bewußtseins der Verantwortlichkeit, der Achtung der Persönlichkeit, die Forderung der Treue, der Demut, der Pietät und des Gehorsams, die Forderung gegenseitigen Dienens in Liebe. Allein die moderne Rechtsauffassung hat das Dienstverhältnis gelockert und die häusliche Gerechtigkeit (Nr. 125) im wesentlichen durch die aus dem Dienstvertrag sich ergebende kommutative Gerechtigkeit ersetzt. Daß der Staat befugt ist, mit Rücksicht auf die bestehende anders geartete Auffassung und mit Rücksicht auf das Gemeinwohl den Dienstvertrag bei Regelung des Verhältnisses zugrunde zu legen, wird nicht zu bezweifeln sein. Sicherlich hätte Thomas von Aquin selbst, hätte er die modernen Verhältnisse vor Augen gehabt, seine Theorie entsprechend angepaßt, man denke an seine Stellungnahme zur Sklaverei, wobei er auf bestehende Verhältnisse und Rechtsvorstellungen in weitgehendem Maße Rücksicht nimmt. Wenngleich aber die rechtlichen Beziehungen nunmehr im wesentlichen anders geregelt sind als in früherer Zeit, so ist damit die patriarchalische Idee doch noch keineswegs depossediert

und ausgeschlossen. Freilich wäre es unrichtig, wollte man die Pflichten des Gehorsams und der Pietät nun auf den Dienstvertrag zurückführen, vielmehr ergeben sich die mit jener Idee zusammenhängenden Pflichten aus der Natur des Dienstverhältnisses selbst: wo immer ein solches Verhältnis der Unterordnung und Überordnung begründet wird, da muß Autorität sich finden, die stets direkt von Gottes Autorität sich herleitet (Eph. 3, 15), und von da aus ergeben sich dann die weiteren Forderungen. Gewiß, die Beziehungen des Dienstverhältnisses sind gelockert worden, weil die Dienstpflichtigen größerer Selbständigkeit sich erfreuen, aber auch so bleibt für die Entfaltung der christlichen Ideen und Gesinnungen noch genügend Raum.

Zweifelhaft kann nur sein, ob die patriarchalische Idee aus dem Verhältnis von Arbeiter und Arbeitgeber völlig ausgeschaltet bleiben muß, ob sich dieses moderne Verhältnis lediglich vertragsgemäß, also lediglich nach den Normen des Rechtes regelt. Daß dies sozialistischer Tendenz entspricht, ist bekannt, und daß diese Anschauung auch weite christliche Kreise beherrscht, nicht minder; im Grund genommen handelt es sich dabei um eine liberalistische Idee, wonach die einzelnen in der Gesellschaft einander möglichst isoliert und autonom gegenübergestellt werden, ganz im Gegensatz zur organischen Auffassung des Christentums, mit seinem Glauben an die zweckvoll abgestufte und von der Autorität im Namen des Höchsten zu leitende menschliche Gesellschaft. Die christliche Soziallehre muß daran festhalten, daß, wo immer ein Verhältnis der Unter- und Überordnung begründet wird, die der patriarchalischen Idee entsprechende Gesinnung und Willigkeit der Einordnung und Unterordnung zu fordern ist, dies gilt auch von den Betrieben der modernen Wirtschaft; selbst ein Bolschewist wie Trotzki hat sich genötigt gesehen, von den Arbeitern „Selbstbeschränkung und Unterordnung" zu verlangen, man wird also doch wohl auch vom christlichen Standpunkt aus die dem Arbeitsverhältnis angemessenen und sich danach ergebenden christlichen Forderungen stellen dürfen. Es braucht wohl kaum ausdrücklich gesagt zu werden, daß diese Forderungen lediglich das Verhalten des Arbeiters als solchen im Betrieb betreffen, der Arbeiter überläßt dem Arbeitgeber die Nutzung seiner Arbeitskraft, und nur soweit das so entstehende Verhältnis der Unter- und Überordnung, dessen Natur und Zweck es bedingt, treten die christlichen Forderungen in Kraft.

Was die strengen Rechtspflichten anlangt, so haben die Arbeiter nach der Lehre Leos XIII. in seiner Enzyklika Rerum novarum vom 15. Mai 1891 ihre Arbeitsleistung, wozu sie sich durch freien und gerechten Vertrag verpflichtet, vollständig und treu zu verrichten. Der Arbeiter darf seines Herren

Eigentum nicht schädigen und hat dessen Person als unverletzlich zu betrachten; er muß sich bei Wahrung seiner Interessen der Gewalt enthalten, er darf sich keiner Auflehnung schuldig machen; er darf sich nicht einlassen mit Übelgesinnten, die arglistig mit maßlosen Versprechungen und ungemessenen Hoffnungen die Massen täuschen, worauf nur zu spät kommende Reue und zeitlicher Ruin folgen. Die Arbeitgeber ihrerseits dürfen die Arbeiter nicht wie leibeigen behandeln, sie müssen die Würde der Persönlichkeit und zumal die Würde des Arbeiters als Christen achten, denn Erwerbsarbeit erscheint, wenn man die Natur der Sache und die christliche Philosophie beachtet, nicht als etwas Schimpfliches, sondern als etwas Ehrenvolles, gewährt doch solche Arbeit das ehrenhafte Mittel, den Lebensunterhalt zu gewinnen, schimpflich und unmenschlich dagegen ist es, Menschen gleich Sachen zum Profit zu mißbrauchen und sie nur so hoch einzuschätzen, als ihre physischen Arbeitskräfte reichen. Ferner haben die Arbeitsherren die Pflicht, Rücksicht auf die Religion und die seelischen Güter der Arbeiter zu nehmen; daher sind die Arbeitgeber verpflichtet, dem Arbeiter genügend Zeit zur Erfüllung seiner religiösen Pflichten zu gewähren, bei dessen Verwendung darf der Arbeitgeber den Arbeiter nicht der Verführung und sittlichen Gefährdung aussetzen; auch darf er den Sinn des Arbeiters für Häuslichkeit und Sparsamkeit nicht ersticken. Der Arbeitgeber darf dem Arbeiter nicht über dessen Kräfte hinaus Arbeit zumuten oder von den Arbeitern Arbeiten verlangen, die mit Alter oder Geschlecht im Widerspruch stehen. Vor allem aber haben die Arbeitgeber jedem den gerechten Lohn zu bezahlen; zugleich müssen die Wohlhabenden sich davor hüten, die Arbeiter in ihren Ersparnissen durch Gewalt oder List oder Wucherkünste zu schädigen; um so mehr müssen sie sich davor hüten, weil die Arbeiter nicht hinlänglich gegen Unrecht und Willkür gesichert sind und ihr Eigentum, je geringer es ist, desto mehr als unverletzlich zu gelten hat (vgl. C. c. 1524).

Aber weit darüber hinaus gehen die Pflichten, die von der christlichen Soziallehre statuiert werden. Würden, sagt Leo XIII., die christlichen Vorschriften durchdringen, dann wäre freundliche und versöhnliche Gesinnung zuwenig, dann würde sogar brüderliche Liebe Arbeiter und Arbeitgeber verbinden. Im Sinne des Evangeliums ist zu fordern, daß der Arbeitgeber die Arbeiter brüderlich und gütig behandle, eingedenk des gemeinsamen Zieles und der Verantwortung vor dem gemeinsamen Herrn, daß er in sittlicher und religiöser Hinsicht ein gutes Beispiel gebe, daß er willig auf die Maßnahmen staatlicher sozialer Fürsorge eingehe und sie durch hochsinnige private Fürsorge nach Kräften ergänze. Der Arbeiter seinerseits hat sich nicht nur willig dem Organismus des Betriebes als Glied einzuordnen, er hat

auch die zur Leitung des Betriebes erforderliche Autorität anzuerkennen und sie gebührend zu respektieren.

431. Der gerechte Lohn. Die Forderung des gerechten Lohnes ergibt sich aus der Natur des Dienst- und Arbeitsvertrages als entgeltlichen Vertrages, auch hier muß wie beim Kaufvertrag das Prinzip der gerechten Wiedervergeltung herrschen, das Prinzip der Gleichheit von Leistung und Gegenleistung. Dies wird von Thomas von Aquin nach dem Vorgang des Aristoteles klar hervorgehoben (S. th. 1, 2, q. 114, a. 1. 2, 2, q. 61, a. 4).[42] Auch die Heilige Schrift schärft den Grundsatz gerechter Entlohnung ein (I Tim. 5, 18. Luk. 10, 7. I Kor. 9, 6 ff.), ungerechte Vorenthaltung des verdienten Lohnes ruft Gottes Strafe herab (Jak. 5, 4).

So einleuchtend und unbestritten die Forderung des gerechten Lohnes grundsätzlich ist, ebenso schwierig gestaltet sich die Lösung des Problems, sobald die Idee des gerechten Lohnes genauer bestimmt werden soll. Der Arbeitgeber hat jedem das Seine zu geben, so betont Leo XIII. nachdrücklich in seiner Arbeiterenzyklika, aber sogleich fügt er hinzu, daß verschiedene Faktoren in Betracht zu ziehen sind, um das gerechte Lohnmaß zu bestimmen.

Zweifellos steht an Bedeutung, wenn vom gerechten Lohn die Rede ist, die Arbeitsleistung voran, eine Wahrheit, die mehr, als recht und gut scheint, aus dem Bewußtsein weiter Kreise entschwunden ist. Tatsächlich tritt dieser Gedanke in der Heiligen Schrift, in der patristischen Literatur, nicht anders auch bei Thomas von Aquin wie etwas ganz Selbstverständliches in den Vordergrund. Für die geleistete Arbeit gebührt nach dem Prinzip gerechter Wiedervergeltung der entsprechende Lohn, für ein größeres Maß von Arbeit gebührt höherer Lohn, für geistige Arbeit ein höherer als für körperliche, für leitende Arbeit ein höherer als für die ausführende Arbeit, so Thomas von Aquin.[43] Natürlich gilt dasselbe von der Qualitätsarbeit, verglichen mit der Leistung ungelernter Arbeiter. Und wiederum ist die Qualitätsarbeit nach dem verschiedenen Wert abzustufen. Auf Grund von Probearbeiten und mit Hilfe fachmännischer Beurteilung ist der Wert einer bestimmten Arbeit, verrichtet von einem normal Arbeitsfähigen, in der Zeiteinheit festzustellen, davon ist dann bei Bestimmung der verschiedenen Lohnstufen auszugehen. Im übrigen hat die Moral sich nicht auf diese technischen Fragen einzulassen, sondern nur die sittlichen Normen anzugeben.

Sogleich ist jedoch neben der Forderung der gerechten Wiedervergeltung eine zweite Forderung zu betonen. Wenn diese zweite Forderung in der

[42] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin, S. 244 ff.

[43] Ebd., S. 245. Vgl. C. gent. 2, 28. De reg. princ. 1, 9. Maiore labore acquiritur maior merces (2 Cor. 9, 6), In praec. Leg., de V. praec.

patristischen Literatur und bei einem Thomas von Aquin zurücktritt, so erklärt sich dies einfach daraus, daß die berührte Forderung nach Thomas und den früheren Autoren in der des gerechten Lohnes miteinbegriffen ist. Die hier gemeinte weitere Forderung entwickelt Leo XIII. in seiner Arbeiterenzyklika in lichtvoller Weise. Die Arbeit, so führt er aus, ist persönlich, persönliches Gut und Eigentum, worüber der einzelne frei verfügt, so daß er auch mit verringertem Ansatz des Lohnes zufrieden sein, ja überhaupt auf Lohn verzichten kann. Allein ganz anders verhält es sich, wenn die zweite wesentliche Eigenschaft der Arbeit, die von jener ersten nur in Gedanken, aber nicht in Wirklichkeit sich trennen läßt, zugleich in Betracht gezogen wird, die Arbeit ist nämlich nicht nur persönliches Gut, sie ist zudem notwendig, sie ist unerläßlich für den Arbeiter zur Gewinnung des Lebensunterhaltes, die Selbsterhaltung aber ist strengste sittliche Pflicht. Mag daher an sich der Vertragschluß zwischen Arbeitgeber und Arbeiter frei zustande kommen, es liegt dabei stets eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit zugrunde, eine Forderung, höher und ehrwürdiger als der freie Wille der Vertragschließenden, danach muß der Lohn so bemessen sein, daß er einem genügsamen rechtschaffenen Arbeiter den Unterhalt gewährt. Würde der Arbeiter unter dem Zwang der Not härtere ihm von dem Herrn oder dem Unternehmer diktierte Bedingungen annehmen, so hieße dies Gewalt erleiden, und die Gerechtigkeit würde dagegen Einspruch erheben. Daher die Anweisung in der Enzyklika Rerum novarum, die Lohnfrage vor die Ausschüsse zu bringen oder sonst einen geeigneten Weg zu wählen, um die Interessen der Arbeiter zu wahren, dabei soll die öffentliche Gewalt sich nicht ungebührlich einmischen, sondern nur, soweit es nötig sein sollte, schützend und sichernd, etwa durch Schiedsgericht, mitwirken. Somit darf der Lohn der Arbeiter nicht unter den zum Lebensunterhalt notwendigen Betrag herabgedrückt werden, dies wäre unvereinbar mit dem Gebot der natürlichen Gerechtigkeit, denn nach der Natur der Sache und nach dem Willen der Vorsehung muß der Arbeitsherr, der über die Arbeitskraft des Arbeiters verfügt, diesem das zum Leben Nötige gewähren, hierin ist das Mindestmaß zu erblicken, unter das der Lohn normalerweise nie herabsinken darf, abgesehen etwa von Zeiten andauernder Not, hier müßte jedoch der Arbeitgeber nach gerechtem Verhältnis an den von der Notlage auferlegten Opfern teilnehmen. Wenn übrigens das zum Leben Erforderliche als Mindestmaß des Lohnes bezeichnet wurde, so ist dabei an den standesgemäßen Lebensunterhalt gedacht, der sich seinerseits nach wesentlichen Unterschieden in der Arbeitsleistung differenziert.

Nun fragt es sich, ob die festgestellte Pflicht, dem Arbeiter das zum Leben Nötige zu gewähren, ohne weiteres auch die naturrechtliche Pflicht in sich

schließt, ihm einen Lohn zu bezahlen, der zugleich für seine Familie hinreicht. Der Arbeiter hat die strengste Pflicht, sein Leben zu erhalten, also darf ihm kein Vertrag aufgenötigt werden, der ihm dies unmöglich macht, das ist der Sinn der wiedergegebenen Ausführungen Leos XIII. Die aufgewandte Arbeit stellt gleichsam die Produktionskosten des Arbeiters dar, die natürlich zum mindesten vergütet werden müssen; in diesen Gedankengängen ist die Forderung an den Arbeitgeber, den für die Familie hinreichenden Lohn zu bezahlen, nicht ohne weiteres, als wäre es selbstverständlich, enthalten, weder der Wortlaut noch die Begründung noch der Sinn deutet dies an, offenbar wurde die weitergehende Forderung absichtlich nicht als solche der natürlichen kommutativen Gerechtigkeit bezeichnet. Es ist in der Tat auch schwer einzusehen, wie sich der Lohn auf Grund der kommutativen Gerechtigkeit, die doch einfachhin Gleichheit von Leistung und Gegenleistung verlangt, entsprechend der Größe der Familie differenzieren soll, oft genug vielleicht im umgekehrten Verhältnis zur wirklichen Leistung. Man könnte höchstens verlangen, daß sämtlichen Arbeitern der für eine mittlere Familie hinreichende Lohn, der absolute Familienlohn, bezahlt werden müsse, nur ließe sich diese Forderung als solche der kommutativen Gerechtigkeit nicht genügend klar erweisen. Doch ist die damit angedeutete Streitfrage nicht von großer praktischen Wichtigkeit, denn es ist einleuchtend, daß hier soziale und staatliche Interessen von außerordentlicher Tragweite auf dem Spiele stehn; zudem liegt es im Interesse des Arbeitgebers selbst, daß die Arbeiter gut und ausreichend entlohnt werden, weil nur so auf Arbeitswilligkeit und Fleiß des Arbeiters zu rechnen ist. Daher überschreitet der Staat seine Kompetenz nicht, wenn er die vertragliche Fixierung eines Familienlohnes, der zur Versorgung einer mittleren Familie hinreicht, zur strikten Pflicht des Arbeitgebers macht; wird indessen zwischen Verheirateten und Unverheirateten ein Unterschied gemacht, so erscheint dies nicht als unbillig, immerhin ist aber darauf Rücksicht zu nehmen, daß der unverheiratete Arbeiter mit der Zeit imstande sein muß, eine Familie zu begründen. Weiterhin aber kann die öffentliche Autorität leistungsfähige Arbeitgeber und Unternehmer verpflichten, Zuschußkassen zu begründen, wodurch es ermöglicht wird, Familienvätern mit größerer Kinderzahl entsprechende Lohnzuschüsse und so den Familienstandlohn oder relativen Familienlohn zu gewähren. Ein zweckmäßiges Mittel zur Festsetzung des Lohnes ist der Tarifvertrag auf Grund von Vereinbarung der Beteiligten und staatlicher Mitwirkung; die tarifliche Regelung wird von berufener Stelle vorgeschlagen, erfolgt keine Einigung und wird der Vorschlag des Schlichters abgelehnt, so wird die Verbindlichkeitserklärung seitens der Regierung ausgesprochen. Freilich hat der

Tariflohn den Nachteil, daß ein besonders leistungsfähiges Spezialunternehmen nicht höhere Löhne bezahlen kann, weil sonst die übrigen Arbeiter derselben Art von Unternehmen ebenfalls diesen Lohn beanspruchen und so unter Umständen endlose Verhandlungen heraufbeschworen werden. Das Ideal im christlichen Sinne hat Leo XIII. angedeutet, wenn er will, daß dem Arbeiter ein Lohn zuteil werde, der nicht nur zum standesgemäßen Auskommen der Familie genügt, sondern auch mit der Zeit zum Erwerb eines kleinen Grundstücks und zugleich zur Sicherung der Zukunft hinreichend ist.

Im einzelnen sind noch folgende Feststellungen zu machen. Die Gewinnbeteiligung darf nicht zu einer Forderung im Namen der kommutativen Gerechtigkeit gestempelt werden, denn es ist klar, daß auf diesem Standpunkt sich die Folgerung ergeben würde, wonach der Arbeiter auch am Verlust zu beteiligen wäre. Überdies stehen der Durchführung nicht unerhebliche Schwierigkeiten im Wege, die nicht einfach verschwiegen werden dürfen. Ist die Gewinnbeteiligung zugestanden, so erhalten die Arbeiter in einem Verlustjahr natürlich keine Gewinnzulage; ein Verlust wird überdies buchmäßig vorgetragen und ein Gewinn im neuen Jahr erst zugewiesen, wenn der Verlust gedeckt ist, neu eingetretene Arbeiter fühlen sich daher geschädigt; in beiden Fällen wird Unzufriedenheit entstehen; ebenso wird Unzufriedenheit entstehen, wenn die Zuweisung nach Verdienst geschieht, sie würde aber ungerecht sein, wenn hierauf keine Rücksicht genommen würde. Unter diesen Umständen ist ein vernünftiges Akkordsystem oder Prämiensystem vorzuziehen, verbunden mit Weiterbildung der sozialen Einrichtungen.

Die Gerechtigkeit im strengen Sinne verlangt nicht, daß einem nicht voll Leistungsfähigen derselbe Lohn wie anderen ausgezahlt werde, und behält der Arbeitgeber einen Arbeiter lediglich aus Nächstenliebe, so ist es nicht gegen die Gerechtigkeit, unter den Mindestlohn herabzugehen, wohl aber wäre dies, wenn der Arbeiter mittellos wäre und nicht anderweitige Unterstützung empfinge, gegen die Liebe.

Solange der gerechte Lohn nicht unter das Mindestmaß herabgedrückt wird, ist es wiederum nicht gegen die Gerechtigkeit, wenn der Arbeitgeber unter Benützung des Einflusses von Angebot und Nachfrage billige Arbeitskräfte zu bekommen sucht. Auch muß der Arbeitgeber, der längere Zeit hindurch mit Verlust arbeiten läßt, nach den Normen der Moral nicht auf die Dauer den ungeschmälerten Lohn fortbezahlen. Er darf also den sogenannten Konjunkturfaktor, die Bewegung des wirtschaftlichen Lebens, berücksichtigen, nicht nur in mehr oder weniger normalen Zeiten, sondern auch bei andauernder Notzeit; dazu kommt in der Gegenwart noch die Rücksicht auf die Reparationskosten.

Nimmt die Beschäftigung nicht die ganze Zeit in Anspruch, so daß der Beschäftigte einen Teil der Tageszeit zu anderweitigem Erwerb benützen kann, alsdann darf der Gesichtspunkt der Brauchbarkeit der Leistung viel stärker bei Bestimmung des Lohnes hervortreten.

Bei Entlohnung der Frauenarbeit ist der soziale Lohnkomponent anders zu bestimmen als bei der Männerarbeit, beim Arbeiter ist das Recht der Familiengründung in Betracht zu ziehen, aber auch abgesehen davon ergibt sich eine Verschiedenheit, weil die ausdauerndere Arbeitskraft des Mannes mehr zu ihrer Unterhaltung erfordert. Doch muß auch der Arbeiterin ein menschenwürdiges Leben gesichert sein.

Wie es den Unternehmern nicht verwehrt ist, sich zur Wahrung ihrer Interessen zusammenzuschließen, wenn anders es in ehrenhafter Absicht geschieht und keinerlei unerlaubte Mittel zur Anwendung kommen, ebenso bleibt es, unter den gleichen Voraussetzungen, den Arbeitern unbenommen, sich zu vereinigen, das Koalitionsrecht ist ein natürliches Recht. Besonders sind in diesem Zusammenhang die christlichen Gewerkschaften zu erwähnen. Diese Gewerkschaften, die im Unterschied von den Arbeitervereinen nur Arbeiter desselben Arbeitszweiges umfassen und nur weltliche Zwecke, jedoch unter Beachtung des christlichen Sittengesetzes, erstreben, suchen eine günstigere Gestaltung der Arbeitsbedingungen und besonders der Lohnverhältnisse herbeizuführen, und dies vor allem durch die erwähnten Tarifverträge, im Notfall gilt als Zwangsmittel der Streik (Nr. 432). Nach den von Pius X. in der Enzyklika Singulari quadam vom 24. September 1912 aufgestellten Grundsätzen sind interkonfessionellen Arbeiterorganisationen rein katholische mit demselben Zweck, den interkonfessionellen Gewerkschaften katholische Organisationen, zusammengefaßt mit den Organisationen der Andersgläubigen in einem Kartell, vorzuziehen; wenn jedoch auf diese Weise die katholischen Arbeiter ihre Interessen nicht genügend wahren können, bleibt ihnen unverwehrt, sich interkonfessionell zu organisieren, jedoch darf in keiner Weise das christliche Sittengesetz verletzt werden: die kirchlichen Lehren und Vorschriften sind zu beachten, der Kirche steht in sittlicher Hinsicht ein Aufsichtsrecht zu, und es ist Sorge zu tragen, daß solche katholische Arbeiter zugleich Mitglieder der katholischen Arbeitervereine sind.

432. Streik und Aussperrung.[44]

Zu unterscheiden ist von dem Streik und der Aussperrung die Lösung des Arbeitsverhältnisses. Der Arbeiter kann die Arbeit bei einem Arbeitgeber

[44] Lehmkuhl, Arbeitsvertrag und Streik, 4. Aufl., 1904. Treitz, Der moderne Gewerkschaftsgedanke, 1909. Biederlack, Theologische Fragen über die gewerkschaftliche Bewegung, 1910.

aufgeben, sobald der Arbeitsvertrag abgelaufen ist, überdies kann er es tun mit dem Willen des Arbeitsherrn, wenn dieser zustimmt, sowie gegen dessen Willen, bei besonderem Grunde, wenn etwa dem Arbeiter ein erhebliches Unrecht zugefügt wurde. Umgekehrt hat der Arbeitgeber in den analogen Fällen ein Recht, den Arbeiter zu entlassen. Doch könnte, falls der Arbeitgeber den Arbeiter nach Beendigung der vereinbarten Arbeitsdauer entläßt, unter Umständen ein Verstoß gegen die Nächstenliebe vorliegen. Anderseits hat der Arbeiter bei Auflösung des Arbeitsverhältnisses die Pflicht der Sorge für die Seinigen im Auge zu behalten. Würde jedoch nicht die Auflösung des Arbeitsverhältnisses durch den einen oder andern Arbeiter in Frage kommen, sondern eine solche auf Verabredung hin in weitem Umfang, alsdann liegt zwar an sich kein Verstoß gegen die Gerechtigkeit vor, wenn etwa bessere Arbeitsbedingungen erzwungen werden wollen, aber zweifellos wird dann das öffentliche Interesse in Mitleidenschaft gezogen, und es ist der Autorität das Recht und die Pflicht zuzuschreiben, entsprechende Maßnahmen und Beschränkungen eintreten zu lassen; dasselbe gilt natürlich auch umgekehrt hinsichtlich der Entlassung vieler Arbeiter durch den Arbeitgeber. Streik und Aussperrung dagegen sind moderne Machtmittel, wobei das Arbeitsverhältnis suspendiert wird; die Arbeiter suchen ihre Zwecke dadurch zu erreichen, daß sie den Arbeitgeber durch Lahmlegen des Betriebes schädigen und in Verlegenheit bringen, der Arbeitgeber seinerseits dadurch, daß die Arbeiter in eine Notlage versetzt werden.

Die Frage, wann der Streik als erlaubt anzusehen sei, ist dahin zu beantworten, daß er, ähnlich wie der Krieg, erlaubt ist angesichts schweren Unrechts, also wenn der etwa in Notlage geschlossene Vertrag ungerecht war oder wenn er infolge veränderter Umstände ungerecht wurde oder wenn der Arbeitgeber Arbeiten verlangt, die mit Gefahr für Leben oder Sittlichkeit verbunden sind. So wäre das Mittel des Streiks, abgesehen von höheren Rücksichten, von der Rücksicht auf das Gemeinwohl, der Rücksicht auf Gesundheit und Leben Dritter, an sich nicht verboten, wenn ein ungerecht niederer Lohn bezahlt würde, doch bedarf es außerordentlicher Gewissenhaftigkeit und genauester sachlicher Prüfung, ehe solche Ungerechtigkeit als wirklich gegeben angenommen wird. Zudem ist natürlich vorausgesetzt, daß der Weg friedlicher Verständigung und gesetzlichen Schutzes abgeschnitten sei. Ein durchaus verwerfliches Streikmittel ist die Sabotage, wobei mutwillig, meist heimtückisch besonders das zum Betrieb gehörige Eigentum des Arbeitgebers zerstört wird. Unstatthaft ist es auch, die Arbeitswilligen mit Gewalt oder Drohung oder durch Mittel, die eine Schädigung der Person oder ihrer Güter, ihres Eigentums oder ihrer Ehre, bedeuten, von der Arbeit

abzuhalten. Da jeder auf sein Recht verzichten kann, begeht der Streikbrecher kein Unrecht, unter Umständen könnte in seinem Verhalten allerdings ein Verstoß gegen die Nächstenliebe liegen. Keine ungerechte Nötigung wäre es dagegen, den Streikbrecher vom Genuß gewisser Vorteile, etwa von der Teilnahme an Wohlfahrtseinrichtungen, die eine Organisation geschaffen hat, auszuschließen, abgesehen etwa vom Fall der Not. Handelt es sich jedoch nur darum, günstigere Arbeitsbedingungen zu erlangen, nicht darum, Unrecht abzuwehren, so kann der Streik sowenig als der Krieg als erlaubt betrachtet werden. „Bei der Beilegung von Streitigkeiten zwischen den Besitzenden und den Besitzlosen muß zwischen Gerechtigkeit und Liebe unterschieden werden; wenn die Gerechtigkeit nicht verletzt worden ist, besteht kein Recht auf eine Zurückforderung," so Pius X. im Anschluß an die Enzyklika Rerum novarum in seinem Motu proprio vom 18. Dezember 1903. Daß Generalstreik und Beamtenstreik schon mit Rücksicht auf das Gemeinwohl absolut verwerflich sind, braucht kaum erwähnt zu werden. Was von der Erlaubtheit des Streiks gesagt wurde, gilt analog von der Aussperrung. Wie es ungerecht wäre, Arbeitswillige unter Verletzung ihrer persönlichen Freiheit zur Teilnahme an dem Streik zu nötigen, so wäre es unstatthaft, durch Androhung von Schädigung einen Arbeitgeber zu zwingen, seine Arbeiter auszusperren.

Mit Recht fordert Leo XIII. in seiner Enzyklika Rerum novarum im Hinblick auf den Nachteil gewaltsamen Vorgehens der Arbeiter für die Familie, für die Sicherheit von Staat und Gesellschaft, für die Arbeiter selbst, für Handel, Industrie und öffentlichen Wohlstand, daß der Staat eingreife; der Papst empfiehlt jene Abwehr als wirksamste und heilsamste, die dem Ausbruch des Übels durch die Autorität der Gesetze vorbeugt, indem nämlich beizeiten die Ursachen beseitigt werden, die voraussichtlich zu Konflikten zwischen Arbeitsherren und Arbeitern führen werden. Zur Vermeidung von Streik und Aussperrung hervorragend geeignet ist das Einigungswesen mit Ausschüssen im Sinne Leos XIII., in denen Arbeiter und Arbeitgeber nach der Idee der Gleichstellung und Zusammengehörigkeit vertreten sind; einem solchen Ausschuß sollten nach Leo XIII. die Satzungen der Organisationen den Schiedspruch mit entscheidender Geltung übertragen.[45] Seit 1918 bestehen in Deutschland Schlichtungsausschüsse[46]; dazu das Reichseinigungsamt und vielleicht später Arbeitskammern, diese als öffentliche Vertretung der Arbeiterschaft gedacht. Je mehr der Gedanke des Schiedgerichts- und

[45] Über Betriebsräte vgl. Reichsverfassung, Art. 165.

[46] Das Gewerbegericht greift ein bei Verletzungen des Vertrags; bestehend seit 1890, neu geordnet 1922.

Schlichtungswesens sich entfaltet, um so mehr muß der Charakter der Gewerkschaften als Kampforganisationen verschwinden, denn der Streik als Mittel der Notwehr verliert mit der Ausbildung des Schiedgerichtswesens mehr und mehr an Bedeutung und Berechtigung. In starkem Maße muß auch die Einführung von Arbeitskammern umgestaltend auf die Gewerkschaften einwirken; „sind die Arbeitskammern einmal die allgemein und gesetzlich bestehende Einrichtung geworden, so werden die Gewerkvereine notwendig aus einer kriegerischen Armee zu einer Friedenspolizei werden" (Brentano). Die Wichtigkeit der Gewerkschaften wird dadurch, daß sie den Charakter als Kampforganisationen verlieren, keineswegs herabgedrückt, es bleiben ihnen sehr große Aufgaben zu erfüllen; sie haben den Einfluß der Arbeiter auf die Wirtschaft zu sichern, sie haben die Teilnahme der Arbeiter an den wirtschaftlichen Gütern, man denke an die Begründung von Arbeiterbanken und Konsumvereinen, mit friedlichen Mitteln zu fördern, sie haben überdies großen Bildungszielen und ethischen Zielen zu dienen: sie müssen die wirtschaftliche Bildung der Arbeiter, deren Einsicht in die Wirtschaft und deren Verantwortung gegenüber Wirtschaft und Gesellschaft zu steigern suchen.[47]

433. Der Boykott.[48] Als weiteres Kampfmittel besonders im Streit zwischen Arbeitern und Arbeitgebern dient außer Streik und Aussperrung der Boykott. Name und Begriff gehen auf die Zeit des Kampfes der Iren gegen die englische Gewaltherrschaft zurück, sofern im Jahre 1879 die irische Landliga den Verruf gegen den verhaßten Güterverwalter Boycott erklärte, worauf ihm niemand mehr Dienst tat oder Lebensmittel lieferte. Als Strafe findet sich übrigens der Verruf schon früher im kirchlichen Recht, verbunden mit dem Interdikt oder mit dem großen Kirchenbann, desselben Mittels bedienten sich die mittelalterlichen Verbände der Kaufleute und Handwerker.

Der Boykott, der häufig zu Streik oder Aussperrung als Verschärfung hinzutritt, ist eine Verabredung, jede Beziehung oder wenigstens jede geschäftliche Beziehung bestimmter Art mit jemanden zu meiden, zu dem Zwecke, um ihn dem eigenen Willen gefügig zu machen. Nach dem Zweck, der erreicht werden soll, kann man den politischen, den wirtschaftlichen und andere Arten von Boykott unterscheiden. Nach dem Objekt unterscheidet man Waren-, Betriebs- und Personenboykott, je nachdem der Boykott direkt eine Ware oder den Betrieb oder eine Person betrifft, man streikt etwa wegen eines Angestellten, um ihn aus dem Betrieb zu entfernen. Nach den in Be-

[47] Stegerwald, 25 Jahre christl. Gewerkschaftsbewegung, 1924. Ders., Arbeiterschaft, Volk und Staat, 1926.

[48] Retzbach, Der Boykott, 1916. Biederlack, Zur sittlichen Beurteilung der Verrufserklärung, Zeitschrift für kath. Theologie, 1917, S. 201 ff.

tracht kommenden Mitteln spricht man von Kaufs- und Verkaufsboykott, die Käufer kaufen nicht mehr in einem Geschäft, die Verkäufer geben eine bestimmte Ware etwa einem Wiederverkäufer nicht ab. Beim direkten Boykott intendiert man unmittelbar die Entziehung eines Vorteils, um so einen weiteren Zweck zu erreichen, beim indirekten Boykott wird zum Beispiel ein Käufer abgehalten, bei andern zu kaufen, aber direkt wird er veranlaßt, nur bei dem bestimmten Lieferanten zu kaufen. In sittlicher Hinsicht von größerer Bedeutung ist die Unterscheidung in bedingten und unbedingten Boykott, und zwar wegen der verschiedenen Wirkungen. Der bedingte Boykott läßt sich beseitigen oder abwenden, wenn der Betroffene auf die gestellte Forderung eingeht, der unbedingte ist unabwendbar.

Was die sittliche Beurteilung angeht, so ist jedenfalls zunächst in subjektiver Hinsicht zu verlangen, daß das Motiv einwandfrei ist. Desgleichen muß der objektive Zweck des Boykotts, sowohl der nächste als der entfernte, sittlich erlaubt sein, verwerflich wäre also ohne weiteres der Boykott zur Herabdrückung der Preise unter das Mindestmaß des angemessenen Entgeltes. Mitwirkung wäre nach den Grundsätzen, die sich auf die Mitwirkung bei sündhaften Handlungen beziehen, zu beurteilen (Nr. 362). Ist der Boykott unerlaubt, dann natürlich auch die Androhung; mit Rücksicht auf das Gemeinwohl kann das positive Gesetz die Zulässigkeit der Androhung noch weiter einschränken, als die Einschränkung nach Naturrecht geht.

Grundsätzlich aber darf der Boykott deshalb nicht verurteilt werden, weil man regelmäßig nicht verpflichtet ist, etwa in einem bestimmten Geschäfte einzukaufen; es kommt also gewöhnlich, abgesehen von Begleitumständen, die den Boykott per accidens als Verstoß gegen die Gerechtigkeit erscheinen lassen, kein Unrecht, sondern gegebenenfalls nur eine Verletzung der dem andern schuldigen Rücksicht und Liebe in Frage. Um aber in dieser Hinsicht festzustellen, was erlaubt und nicht erlaubt ist, hat man die Sätze zugrunde zu legen, wonach die Caritas nicht unter verhältnismäßig großem Nachteil verpflichtet, wonach es nur Pflicht ist, dem andern zu helfen und Opfer zu bringen, wenn er in Notlage sich befindet, und angesichts großer Not des andern nur die Pflicht besteht, mit Mitteln zu helfen, die zum standesgemäßen Leben nicht benötigt werden. Wendet man diese Grundsätze sinngemäß an, so kommt man zu dem Ergebnis, daß der Boykott erlaubt ist, solange der für den andern zu erwartende Schaden nicht erheblich den Nutzen der Gegenpartei übersteigt. Freilich muß hier der Unterschied zwischen bedingtem und unbedingtem Boykott beachtet werden. Handelt es sich um den bedingten Boykott, dem der Betroffene durch Erfüllung der selbstverständlich als erlaubt vorausgesetzten Forderung ein Ende machen kann,

so hat das eben hervorgehobene Prinzip Geltung. Zuweilen ist es allerdings schwer, Nachteil und Vorteil gerecht gegeneinander abzuwägen, zumal wenn beispielsweise politische Rechte den Zweck des Boykotts bilden; auch insofern bietet die gerechte Abschätzung Schwierigkeiten, weil auf der einen Seite der Vorteil vieler in nicht genau zu bestimmendem Umfang, auf der andern Seite der genau zu bestimmende Schaden eines einzelnen steht. Würde von der Durchführung des Boykotts das Gemeinwohl erheblich berührt, so wäre er unerlaubt, indessen kann auch die Erfüllung der Forderung der Boykottierenden im Interesse des Gemeinwohles liegen. Im Zweifel steht die Entscheidung der Obrigkeit zu. Die unbedingte Verrufserklärung, man denke an die Aussperrung von Arbeitern mit der Wirkung, daß sie auch bei andern Arbeitgebern nun keine Arbeit finden, kann erlaubt sein im Sinne des Strafboykotts; alsdann sind die für Berechtigung einer Strafe geltenden Grundsätze maßgebend. Die Strafe darf das vernünftige Maß nicht überschreiten, sie muß dem begangenen Fehler angemessen sein; nicht außer acht zu lassen sind die möglichen Folgen, besonders auch jene schlimmer Art, wie Verbitterung und Feindschaft und andere Folgen.

Die Verrufserklärungen sind also unter bestimmten Voraussetzungen nicht unerlaubt. Nicht selten aber werden sie sündhaft infolge von zufälligen Begleiterscheinungen, die sich damit verbinden. Nach dem Kompensationsprinzip muß in solchen Fällen der Grund für den Boykott um so dringender sein, je größer die Gefahr möglicher Mißgriffe und übler Nebenfolgen ist. Auch hier erwächst dem Staat die Aufgabe, die Ursachen zu beseitigen, die zum wirtschaftlichen Kampfe führen müßten.

434. Der Werkvertrag. Durch den Werkvertrag wird der Unternehmer zur Herstellung des versprochenen Werkes, der Besteller zur Entrichtung der vereinbarten Vergütung verpflichtet. Gegenstand des Werkvertrages kann sowohl die Herstellung oder Veränderung einer Sache als ein anderer durch Arbeit oder Dienstleistung herbeizuführender Erfolg sein. Eine Vergütung gilt als stillschweigend vereinbart, wenn die Herstellung des Werkes den Umständen nach nur gegen eine Vergütung zu erwarten ist. Wird die Höhe der Vergütung nicht bestimmt, so ist bei dem Bestehen einer Taxe die taxmäßige Vergütung, sonst die übliche Vergütung als vereinbart anzusehen (BGB. § 631 f.). Für häufig bestellte Werke gibt es einen Marktpreis, im übrigen entscheiden Kosten, Risiko und Leistung.

Der Unternehmer haftet für entsprechende Beschaffenheit des Werkes, desgleichen für rechtzeitige Herstellung, er trägt die Gefahr bis zur Abnahme des Werkes; kommt jedoch der Besteller in Verzug damit, so geht die Gefahr auf ihn über; für den zufälligen Untergang oder die zufällige Ver-

schlechterung des vom Besteller gelieferten Stoffes ist der Unternehmer nicht verantwortlich (BGB. § 633 ff. 644). Ist das Werk nicht von der ausbedungenen Beschaffenheit oder mit Mängeln behaftet, so kann der Besteller Beseitigung des Fehlers verlangen, bei unverhältnismäßig großem Aufwand kann jedoch der Unternehmer die Beseitigung verweigern (BGB. § 633). Es steht durchaus in Einklang mit den Forderungen der natürlichen Gerechtigkeit, wenn so der Unternehmer zunächst nur zur Beseitigung des Schadens verpflichtet wird, ein besonderer Schaden würde dem Besteller nur erwachsen, wenn der Unternehmer die vertragsmäßige Fertigstellung verzögerte; in solchem Fall hätte der Unternehmer, wenn er den Umstand zu vertreten hat, Schadenersatz wegen Nichterfüllung zu leisten (BGB. § 635), und zwar, nach dem Gesetze, auch bei juridischer Schuld. Ist der Mangel auf andere Ursachen zurückzuführen, so bleibt dem Besteller das Recht, Beseitigung des Mangels zu verlangen oder auch unter Umständen Minderung des Preises oder Rückgängigmachung des Vertrags (BGB. § 634), dies, wenn eine Ausbesserung nicht rechtzeitig, innerhalb der vom Besteller dem Unternehmer bestimmten Frist, erfolgt ist. Der Bestimmung einer Frist bedarf es nicht, wenn die Beseitigung des Mangels unmöglich ist oder von dem Unternehmer verweigert wird oder wenn die sofortige Geltendmachung des Anspruches auf Wandelung oder Minderung durch ein besonderes Interesse des Bestellers gerechtfertigt wird (BGB. § 634, 2). Auch für diese Ansprüche sind Verjährungsfristen festgesetzt (BGB. § 477 ff. 639).

Der Besteller ist verpflichtet, das vertragsmäßig hergestellte Werk abzunehmen, sofern nicht die Beschaffenheit des Werkes die Abnahme ausschließt; nimmt der Besteller ein mangelhaftes Werk ab, obwohl er den Mangel kennt, so stehen ihm die gesetzlichen Ansprüche nur zu, wenn er sich seine Rechte wegen des Mangels bei der Annahme ausdrücklich vorbehält (BGB. § 640). Ist das Werk vor der Abnahme infolge eines Mangels des vom Besteller gelieferten Stoffes oder infolge einer von dem Besteller erteilten Anweisung untergegangen oder verschlechtert worden oder wurde es unausführbar, ohne daß ein Umstand mitgewirkt hat, den der Unternehmer zu vertreten hat, so kann der Unternehmer einen der geleisteten Arbeit entsprechenden Teil der Vergütung und Ersatz der in der Vergütung nicht inbegriffenen Auslagen verlangen (BGB. § 645). Der Besteller kann bis zur Vollendung des Werkes jederzeit den Vertrag kündigen; kündigt er, so ist der Unternehmer berechtigt, die vereinbarte Vergütung zu verlangen, er muß sich jedoch anrechnen lassen, was er infolge der Aufhebung des Vertrages an Aufwendungen erspart oder durch anderweitige Verwendung seiner Arbeitskraft erwirbt oder zu erwerben böswillig unterläßt (BGB. § 649). Ist dem

Vertrag ein Kostenanschlag zugrunde gelegt, ohne daß der Unternehmer die Gewähr für die Richtigkeit des Anschlags übernommen hat, und ergibt sich, daß das Werk nicht ohne wesentliche Überschreitung des Anschlags ausführbar ist, so steht dem Unternehmer, wenn der Besteller den Vertrag aus diesem Grunde kündigt, nur der in § 645 bestimmte Anspruch zu; ist eine solche Überschreitung des Anschlags zu erwarten, so hat der Unternehmer dem Besteller unverzüglich Anzeige zu machen (BGB. § 650). Verpflichtet sich der Unternehmer, das Werk aus einem von ihm zu beschaffenden Stoff herzustellen, so hat er dem Besteller die hergestellte Sache zu übergeben und das Eigentum an der Sache zu verschaffen; auf einen solchen Vertrag finden die Vorschriften über den Kauf Anwendung; ist eine nicht vertretbare Sache herzustellen, so wird die Lieferung im wesentlichen nach den gesetzlichen Normen für den Werkvertrag behandelt (BGB. § 651).

Durch Ungerechtigkeit würde sich, was die Gewissenspflicht betrifft, der Unternehmer verfehlen, wenn er etwa minderwertiges Material benützte oder erhebliche Mängel verschuldete. Leistet er Gewähr für den Kostenvoranschlag und ist ihm auf Grund davon die Arbeit übertragen worden, so obliegt dem Besteller die Rechtspflicht der Nachzahlung nur bei Überschreitung des Voranschlags infolge gänzlich unvorhergesehener elementaren Schwierigkeiten, doch kann unter Umständen die Liebe zu teilweiser Übernahme der Mehrkosten verpflichten. Ein schwerer sittlicher Verstoß läge sodann für den Unternehmer zweifellos vor, wenn er sich die Übertragung der Arbeit durch zu niedrigen Voranschlag erschliche oder von erheblicher Überschreitung dem Besteller keine oder eine zu spät erfolgende Mitteilung machte, weil in beiden Fällen arglistige Täuschung zum Zweck einer gewissen Nötigung vorläge. Ungerechtigkeit wäre es natürlich auch, wenn sich der Unternehmer bedeutender Überforderung oder der Besteller augenscheinlicher Preisdrückerei schuldig machte.

435. Der Zinskauf und Rentenkauf. Die Leibrente. Zins- und Rentenkauf sind bekannte mittelalterliche Krediteinrichtungen, die von der Kirche genehmigt wurden (Nr. 422, 2). Da heutzutage ein mäßiger Zins auf Grund des staatlichen Gesetzes oder rechtmäßiger Gewohnheit kirchlicherseits verstattet ist, bietet die Materie keinerlei weitere Schwierigkeit.

Der Leibrentenvertrag besteht in dem Übereinkommen, wonach jemanden für seine oder eines andern Lebensdauer gegen ein Kapital, bestehend in Geld oder geldwerten Objekten, die Gewährung von periodisch zu entrichtenden Beträgen zugesichert wird. Wer zur Gewährung einer solchen Leibrente verpflichtet ist, hat die Rente im Zweifel für die Lebensdauer des Gläubigers zu entrichten; der für die Rente bestimmte Betrag ist im Zweifel der

Jahresbetrag der Rente (BGB. § 759). Die Leibrente ist im voraus zu entrichten; hat der Gläubiger den Beginn des Zeitabschnittes erlebt, für den die Rente im voraus zu entrichten ist, so gebührt ihm der volle auf den Zeitabschnitt entfallende Betrag (BGB. § 760). Zur Gültigkeit eines Vertrags, durch den eine Leibrente versprochen wird, ist, soweit nicht eine andere Form vorgeschrieben ist, schriftliche Erteilung des Versprechens erforderlich (BGB. § 761). Immerhin schließt diese positive gesetzliche Bestimmung nicht aus, daß jemand lediglich auf mündliches Versprechen hin, wenn es ernsthaft gemeint war, im Gewissen zur Leistung der versprochenen Rente verpflichtet ist; im Zweifel hätte die mündliche Zusage nur als vorläufiger Entschluß zu gelten.

Analog sind die dargelegten Grundsätze auf den sogenannten Pfründenvertrag anzuwenden, wodurch jemanden gegen Überlassung von Vermögen ein Anspruch auf Unterhalt und Pflege gewährt wird.

Zu erwähnen ist überdies in diesem Zusammenhang das Ausgedinge, ein bei der bäuerlichen Bevölkerung üblicher Vertrag, wonach der das Bauerngut übergebende Eigentümer sich hauptsächlich Leistungen zum Zweck des Unterhaltes ausbedingt. Solcher Anspruch kann aber auch etwa beim Verkauf an Fremde und in anderer Weise begründet werden. Es handelt sich dabei um ein höchst persönliches Recht, das nicht abtretbar oder vererblich ist, es erlischt mit dem Tod des Berechtigten und außerdem, abgesehen von der Verjährung, durch Verzicht oder durch Eintritt des etwaigen Endtermins.

436. Das Wechselgeschäft.[49]

Ursprünglich war das Wechselgeschäft nichts anderes als ein gegen Entgelt erfolgenden Austausch oder Umtausch verschiedener Münzsorten, namentlich fremder und einheimischer Münzen. Ist mit dem Vertrag des cambium in diesem Sinne keine wucherische Absicht verbunden, so ist gegen das cambium minutum[50] vel manuale nichts einzuwenden; denn ein Entgelt ist gerechtfertigt mit Rücksicht auf die Mühewaltung des Wechslers (campsor), der die verschiedenen Geldsorten vorrätig haben muß.

Allmählich erweiterte sich die Aufgabe des Wechslers, seit dem 13. Jahrhundert entwickelten sich andere Formen des Wechsels, Vereinfachung des Zahlungsverkehrs bezweckend, zunächst besonders im Verkehr italienischer und deutscher Kaufleute. Der Geldwechsler stellt einem Kaufmann, der an entferntem Ort Geschäftsverkehr pflegt, einen Kreditbrief an den dortigen

[49] Alph., Mor. 3, 5, 850 ff.

[50] Der Name bezieht sich zunächst auf das Umwechseln von großem Geld in Kleingeld und umgekehrt.

Geschäftsfreund aus, dieser zahlt die Summe und erhält dafür den Forderungsschein; dieser wird an andere weitergegeben oder, wie man sagt, der Wechsel wird giriert. So entstanden verschiedene Zahlungsverbindlichkeiten und ergab sich die Notwendigkeit der Verrechnung, die sich auf den Wechselmessen abwickelte, sowie die Notwendigkeit eines raschen, strengen Verfahrens, geordnet durch das Wechselrecht.

Was die frühere sittliche Beurteilung angeht, so unterscheidet Alphons von Liguori das cambium per litteras, das cambium reale und das cambium fictum seu siccum, dazu kommt das cambium temporaneum. Durch den schriftlichen oder lokalen Wechsel verpflichtet sich der Wechsler, eine ihm bezahlte Summe auf Grund des dem andern, dem campsarius, eingehändigten Scheines an einem entfernten Ort durch seine Geschäftsfreunde wieder ausbezahlen zu lassen. Für diesen Dienst darf zwar nicht berechnet werden, was für den Transport des Geldes und das damit gegebene Risiko verlangt werden dürfte, aber doch eine mäßige Vergütung. Desgleichen ist das cambium reale nach Alphons von Liguori berechtigt[51]; der wirkliche Wechsel, im Unterschied vom fingierten, besteht darin, daß der Wechsler an Ort und Stelle eine Summe auszahlt, wogegen er das Recht erhält, die Summe an entferntem Ort von dem andern, dem campsarius, wieder erheben zu lassen. Der Wechsler erspart dem andern Mühe und Gefahr des Transportes, wiederum ein in Geld schätzbarer Dienst; nach andern ist Entgelt deswegen berechtigt, weil der Wechsler sozusagen mit gegenwärtigem Geld abwesendes, das deshalb weniger wert ist, erwirbt. Nicht als zulässig wurde dagegen der fingierte oder trockene Wechsel angesehen,[52] wobei der zum Schein auf einen entfernten Ort lautende Wechsel vielmehr an Ort und Stelle honoriert oder eingelöst wurde. Hier handelte es sich lediglich um eine Umgehung des Zinsverbotes; naturgemäß kam diese Art des Wechsels mit den Zinsverboten in Wegfall. Das cambium temporaneum besteht darin, daß für eine in der Gegenwart bezahlte Summe das Recht erworben wird, später diese Summe zurückzuerhalten. In solchem Fall gelten die für das Darlehen maßgebenden Grundsätze; nur wenn der Wechsler ein Interesse nachweisen konnte, also entgehenden Gewinn oder einen anderen Titel, durfte bei Aufschub der Rückzahlung Vergütung gefordert werden.

Die Funktion des Wechsels, sofern dieser der Erleichterung des Zahlungsverkehrs von Land zu Land diente, haben in der Gegenwart die Devisen oder ausländischen Wechsel. Da sie Ersparung des Geldtransportes bezwecken und mit dem erforderlichen Geschäftsbetrieb, um von dem Betriebs-

[51] Denz. n. 1082.
[52] Denz. n. 1081.

kapital abzusehen, Arbeit, Kosten und Risiko verbunden sind, so ist entsprechende Vergütung ohne weiteres erlaubt.

Der Funktion der Geldüberweisung besonders von Land zu Land schließt sich historisch und sachlich die Kreditierung eines Kaufpreises besonders im Inland an.

Als wichtigste Arten des Wechsels sind der Eigenwechsel und der gezogene Wechsel (Tratte) zu unterscheiden. Der Eigenwechsel besteht darin, daß man sich selbst verpflichtet, nach Wechselrecht an bestimmtem Ort eine Summe zu zahlen, man stellt den Wechsel also auf den eigenen Namen aus. Beim gezogenen Wechsel dagegen beauftragt man einen andern, eine Summe zu bezahlen; der Bezieher oder Trassant hat nämlich eine Forderung gegenüber einem andern an entferntem Orte, auf diesen stellt er nun nach erfolgtem Bericht einen Wechsel aus, dieser ist der Bezogene oder Trassat. Der Wechsel wird einem Dritten, dem Remittenten, übergeben, er präsentiert dem Bezogenen den Wechsel, damit er ihn akzeptiere und ausgleiche. Durch Indossament kann aber der Remittent den Wechsel auch auf andere übertragen, und zwar durch entsprechenden Vermerk auf der Rückseite des Wechsels, der Remittent ist jetzt Indossant, der Erwerber der Wechselforderung heißt Indossator, er kann den Wechsel weiter übertragen oder indossieren. Der Remittent ist demgemäß verpflichtet, dem Trassanten die Geldsumme zu bezahlen, wenn die Ausgleichung des Wechsels erfolgt ist; desgleichen kann jeder Indossant von einem ihm folgenden Indossanten Zahlung beanspruchen, außer dieser hätte der Unterschrift die Worte beigefügt: „ohne Gewährleistung" oder „ohne Obligo". Jeder Indossator kann vom Bezogenen das Akzept fordern durch Unterschrift; wenn der Trassat sich weigert, so kann der Indossator Protest durch einen Notar oder Gerichtsbeamten erheben lassen. Weigert sich der Trassat, den präsentierten Wechsel zu begleichen, so muß der Wechselinhaber den Protest erheben lassen, dann kann er Regreß nehmen an jeden Indossanten oder an den Trassanten hinsichtlich Valuta, Kosten und Zinsen. Der Trassat, der den Wechsel akzeptiert hat, ist streng verpflichtet, bei der Präsentation den Sichtwechsel zu begleichen oder am bestimmten Tag die Schuld zu bezahlen; durch Protest und summarisches Verfahren drohen ihm sonst große Auslagen.

Bei gegenwärtiger Wirtschaftsform und angesichts der Unentbehrlichkeit der Funktionen des Wechsels beim Austausch von Schuldforderungen, zur Erleichterung des Warenumsatzes und in anderer Hinsicht kann an der Erlaubtheit der ganzen Krediteinrichtung nicht gezweifelt werden; ein mäßiger Gewinn und Zins nach Gesetz oder Gewohnheit ist nicht zu beanstanden. Leicht aber gibt das Wechselgeschäft im übrigen Anlaß zu sittlichen Verstößen.

Hieher gehört die Wechselfälschung mit nachgemachter Unterschrift des Trassanten und gefälschtem Akzept. Sündhaft ist ferner die Nötigung des Darlehenschuldners, statt des Schuldscheines einen Eigenwechsel auszustellen oder eine Tratte zu akzeptieren, und zwar in der Weise, daß der Betrag um übermäßige Zinsen vermehrt wird; desgleichen die Nötigung des nicht zahlungsfähigen Trassaten, einen neuen Wechsel mit höherem Betrag und späterem Termin zu unterschreiben. Sündhaft ist ferner das Verlangen eines im Verhältnis zum gerecht eingeschätzten Interesse des Wechselgläubigers übermäßigen Preises. Dagegen ist es erlaubt, beim Kauf unsicherer Wechsel diesen Umstand entsprechend zu berücksichtigen.[53]

Angesichts der großen Gefahren, die das komplizierte Wechselrecht und die ganze Krediteinrichtung besonders für Unerfahrene mit sich bringen kann, ist es Aufgabe des Staates, das Wechselgeschäft zu überwachen und durch Kautelen, wodurch insbesondere die Wechselfähigkeit[54] beschränkt wird, Unerfahrene vor den Gefahren des Geldwesens zu bewahren.

§ 108. Die Sicherheitsverträge.

437. Die Versicherungsverträge. Zu den Sicherheitsverträgen, wodurch die Gefahr einer Sache gegen entsprechende Vergütung übernommen wird, gehört vor allem der Versicherungsvertrag. Der Versicherungsvertrag ist ein gegenseitiger entgeltlicher Vertrag, wodurch der Versicherer sich verpflichtet, dem Versicherten gegen Prämienzahlung bei Eintritt eines im Kontrakt näher bezeichneten künftigen Ereignisses eine bestimmte dingliche Leistung zu prästieren. Die Versicherungsverträge sind also ein Mittel, um sich gegen Entgelt eine Entschädigung in bestimmten möglichen Fällen zu sichern, im Unterschied von den Wettverträgen, die einen unsicheren Gewinn ohne Gegenleistung bezwecken.

Die Versicherungsverträge sind Massenverträge und beziehen sich auf häufig eintretende künftige Ereignisse. Zuerst nahmen einzelne Unternehmer die Versicherung in die Hand. Von besonderer Bedeutung wurden dann die Versicherungsgenossenschaften mit gegenseitiger Versicherung, nach dem Vorbild mittelalterlicher Genossenschaften organisiert. Als weitere Stufe der Versicherung folgten die Unternehmerversicherungen in Form von Aktienversicherungsgesellschaften. Dazu traten die öffentlichen Versicherungsorganisationen, wobei die Zugehörigkeit zu bestimmten Berufsgruppen entscheidend ist. Auch das private Versicherungswesen wird mehr und mehr

[53] Pruner, Katholische Moraltheologie II, n. 732ff.

[54] Wechselfähig ist nach gegenwärtigem Recht jeder zu einem Vertragschluß Berechtigte.

gesetzlicher Regelung unterstellt. In neuerer Zeit hat sich das Versicherungswesen außerordentlich stark entwickelt, auch was den Umkreis der dabei in Betracht kommenden wirtschaftlichen Nachteile und Gefahren betrifft. Man versichert sich gegen Naturereignisse, gegen Feuer, gegen Kursverlust, gegen Diebstahl, gegen die wirtschaftlichen Nachteile von Krankheit, Unfall, Arbeitsunfähigkeit; es besteht eine Versicherung auf Todesfall, um den Hinterbliebenen im Falle frühen Todes eine sichernde Hilfe zu bieten; eine Versicherung auf Erlebensfall zum Zweck eigener Verfügung über gewisse zugesicherte Vorteile für bestimmtes Lebensalter; eine gemischte Versicherung unter Verbindung jener beiden Absichten.

Von besonderer Art ist die erwähnte öffentlich rechtliche Arbeiterversicherung; die Arbeiterversicherungsgesetze bezwecken die Schadenvergütung in den Fällen der Krankheit, des Unfalls, der Invalidität, der Arbeitslosigkeit, es soll so die Schadenverhütung, zu erreichen durch die Arbeiterschutzgesetze, wirksam ergänzt werden.

Im Sinne der Gerechtigkeit ist vom Versicherer zu fordern, daß er gewillt und dauernd imstande ist, die Versicherungsverpflichtungen zu erfüllen, andernfalls läge Betrug vor mit vorausgesehener oder gar gewollter Schädigung der Versicherten. Natürlich ändert das Fehlen des ernstlichen Willens beim Vertragschluß nichts an der strengen Pflicht, die zugesicherten Leistungen zu prästieren. Prämien und Versicherungsbedingungen sind entsprechend dem übernommenen Risiko festzusetzen, außerordentliches Risiko darf naturgemäß berücksichtigt werden, ebenso versteht es sich von selbst, daß dem Unternehmer ein angemessener Gewinn gebührt. Was die Bedingungen betrifft, so muß alle Hinterhältigkeit und Irreführung oder absichtliche Verschleierung vermieden werden; dasselbe gilt von der Erklärung der Bedingungen durch die Agenten, diese haften für bewußt herbeigeführte schwere Schädigung. Ein Anzeichen für übermäßig hoch angesetzte Prämien ist andauernd erzielter unverhältnismäßig großer Geschäftsgewinn, zu restituieren nach den allgemeinen Grundsätzen der Restitution. Der Versicherer hat überdies die pflichtmäßigen Leistungen ohne Weigerung und Verzögerung gewissenhaft zu erfüllen.

Der Versicherte muß in jeder erheblichen Hinsicht den geforderten Aufschluß wahrheitsgetreu geben, so daß der Versicherer das von ihm zu übernehmende Risiko zu beurteilen vermag. Nur so kann das Unternehmen des Versicherers rationell organisiert, nur so kann die Prämie auf Grund des statistisch festgestellten durchschnittlichen Risikos festgesetzt werden. Nur unter dieser Voraussetzung schließt der Versicherer den Vertrag; eine unrichtige Angabe in wichtigen Dingen würde also den Vertrag ungültig

machen, auch wenn die Irreführung nicht auf förmliche Absicht, sondern auf grobe Fahrlässigkeit zurückzuführen wäre. Würde vermutlich der Versicherer bei Kenntnis des wahren Sachverhaltes den Vertrag nicht abgeschlossen haben, so hätte der Versicherte etwa genossene Vertragsvorteile als possessor malae fidei zu ersetzen, der Versicherungsvertrag wäre auf neuer Grundlage abzuschließen. Hätte der Versicherte in erheblichen Dingen unverschuldet sich geirrt, so müßte er Mitteilung machen und wäre als Besitzer guten Glaubens anzusehen; ähnlich wäre von unerwartet gesteigerter Gefahr Mitteilung zu machen. An der Irreführung beteiligte Agenten oder Ärzte würden mit dem direkt den Versicherer täuschenden Versicherten für den Schaden haftbar. Vorauszusetzen ist jedoch, was den pflichtschuldigen Aufschluß der Wahrheit gemäß angeht, daß die Formulare unschwer verständlich seien und nicht Unerhebliches fälschlich als erheblich hingestellt werde; ungerecht wäre es, wenn der Versicherer wegen falscher Angaben in unerheblichen Dingen den sonst zustehenden Rechtsanspruch als hinfällig ablehnen würde.

Der Versicherte darf den Gegenstand der Versicherung nicht rechtswidrig gefährden und den Haftfall nicht in schwer schuldhafter Weise herbeiführen. Würde er dies tun, so hätte der Versicherte nach trotzdem erfolgter Leistung seitens des Versicherers gemäß seiner Schuld Ersatz zu leisten. Bei vorsätzlichem Verschulden tritt auch auf Grund der deutschen Arbeiterversicherungsgesetze ein Verlust der sonst bestehenden Ansprüche etwa bei Unfall ein, natürlich verpflichten diese Bestimmungen auch im Gewissen. Was die hier in Betracht kommenden sittlichen Grundsätze hinsichtlich des privaten Versicherungswesens im übrigen betrifft, so beraubt leichtes Verschulden oder bloß juridische Schuld vor dem richterlichen Urteil nicht des Anspruches auf die Vorteile der Versicherung. Anders, wenn grobe Fahrlässigkeit in Anwendung der Mittel zur Abwendung der drohenden Gefahr von dem versicherten Gegenstand verschuldet wurde und man sich nicht genügend um Rettung der Sache bemühte. Die Versicherungsgesellschaften pflegen Ansprüche auch dann abzulehnen, wenn nahe Angehörige den Schaden des Versicherten und damit den Haftfall schwer schuldhaft herbeigeführt haben; man wird, um solche Fälle sittlich richtig beurteilen zu können, davon ausgehen müssen, daß die Versicherungsbedingungen irgendwelche Mitschuld des Versicherten selbst voraussetzen; hieran kann man sich halten bis zur richterlichen Entscheidung. Selbstverständlich haftet gegenüber dem Versicherer ein Dritter, der ohne Wissen und Willen des Versicherten etwa durch Brandstiftung die Leistung der Versicherungsgesellschaft veranlaßt hat.

Der Versicherte hat die Pflicht, die Prämien pünktlich zu bezahlen und etwaige Entschädigung nur entsprechend den vereinbarten Bedingungen und in der Höhe des wirklich erlittenen Schadens zu fordern. Würde bei der Schätzung des Schadens durch Beauftragte der Versicherte mittels bewußt falscher Angaben oder Bestechung der Beauftragten sich ungebührliche Vorteile verschaffen, so wäre er ersatzpflichtig, soweit solche Mehrleistung in Frage steht. Eine von ihm nicht beeinflußte für ihn günstige Schätzung kann der Versicherte als vermutlich gerecht betrachten, nur bei augenscheinlich erheblicher Begünstigung infolge arglistiger Absicht oder grober Fahrlässigkeit der Beauftragten würde er sich der Ungerechtigkeit schuldig machen, wenn er die Schädigung des Versicherers zuließe.

Besonders zu erwähnen ist der Lebensversicherungsvertrag, wobei es sich um Sparkassen- und Versicherungsvertrag zugleich handelt. Auch hier sind die Auskünfte der Wahrheit gemäß zu erteilen. Freilich ist es zum Teil kaum möglich, die Fragen alle genau zu beantworten, zum Teil sind die Bestimmungen überhaupt schwer zu verstehen, deshalb kann man sich auf Grund der Aufnahme in die Versicherung nach der verlangten ärztlichen Untersuchung hinsichtlich der gegebenen Antworten beruhigen, wenn man nur nicht arglistig oder infolge grober Fahrlässigkeit unwahre Angaben von erheblicher Bedeutung gemacht hat. Daß das Alter, zum Zweck entsprechender Bestimmung der Prämien, richtig angegeben werden muß, versteht sich von selbst.

438. Der Bürgschaftsvertrag. Dieser Vertrag ist in der Regel ein unentgeltlicher Vertrag, doch nicht ausnahmslos, weshalb er, zumal wegen seiner Verwandtschaft mit einzelnen hier behandelten Verträgen, ebenfalls in diesem Zusammenhang erwähnt werden kann.

Durch den Bürgschaftsvertrag verpflichtet sich der Bürge gegenüber dem Gläubiger eines Dritten, für die Erfüllung der Verbindlichkeit des Dritten einzustehen; die Bürgschaft kann auch für eine künftige oder eine bedingte Verbindlichkeit übernommen werden (BGB. § 765). Zur Gültigkeit des Bürgschaftsvertrages ist schriftliche Erteilung der Bürgschaftserklärung erforderlich, soweit jedoch der Bürge die Hauptverbindlichkeit erfüllt, wird der Mangel der Form geheilt (BGB. § 766). Nach dieser wohlbegründeten gesetzlichen Bestimmung braucht der Bürge eine später geforderte Leistung nicht zu prästieren, falls die schriftliche Erklärung unterblieb, außer es wäre der Gläubiger durch die mündliche Zusage irregeführt worden. Der Gläubiger kann sich im Notfall an den Bürgen halten, dieser hat ein Rekursrecht an den Hauptschuldner. Der Bürge erscheint daher dem Gläubiger gegenüber als Nachschuldner, nicht als Mitschuldner. Aus diesem Grunde steht dem Bürgen nach BGB. die Einrede der Vorausklage (§ 771) oder nach andern

Gesetzen wenigstens der vorgängigen Mahnung des Hauptschuldners zu; er kann also vom Gläubiger nach dem deutschen Recht nicht in Anspruch genommen werden, solange nicht der Gläubiger eine Zwangsvollstreckung gegen den Hauptschuldner ohne Erfolg versucht hat (BGB. § 771). In bestimmten Fällen ist jedoch die Einrede der Vorausklage ausgeschlossen, so infolge Verzichtes des Bürgen und in andern Fällen (BGB. § 773). Soweit der Bürge den Gläubiger befriedigt, geht die Forderung des Gläubigers gegen den Hauptschuldner auf ihn über, der Übergang kann nicht zum Nachteil des Gläubigers geltend gemacht werden (BGB. § 774). Verbürgen sich mehrere für dieselbe Verbindlichkeit, so haften sie solidarisch, als Gesamtschuldner, auch wenn sie die Bürgschaft nicht gemeinschaftlich übernehmen (BGB. § 769). Dem Zahlenden käme ein Regreßrecht gegen die übrigen zu. Unter Umständen kann der Bürge Befreiung von der Bürgschaft verlangen, so wenn sich die Vermögensverhältnisse des Hauptschuldners wesentlich verschlechtert haben oder wenn dieser mit Erfüllung seiner Verbindlichkeit im Verzug ist und in anderen Fällen (BGB. § 775). Wurde die Bürgschaft nicht ausdrücklich auf die Person des Bürgen beschränkt, so geht seine Verbindlichkeit auf die Erben über.

Die Übernahme der Bürgschaft kann ein Liebesdienst, unter Umständen Pflicht der Liebe sein, kann aber auch den Leichtsinn begünstigen und kann überdies viel Unheil für den Bürgen und dessen Familie verursachen (Spr. 6, 1 ff. 11, 15. Sir. 29, 18 ff.). Mit gutem Grund macht deswegen das kirchliche Recht die Übernahme einer Bürgschaft seitens eines Klerikers auch mit seinem Privatvermögen von der Genehmigung des Ordinarius abhängig (C. c. 137).

439. Der Pfandvertrag.

Zu unterscheiden ist der Pfandvertrag, dessen Gegenstand eine bewegliche Sache bildet, und der Pfandvertrag, wodurch eine Hypothek bestellt wird, hier bildet den Gegenstand ein Grundstück. Im ersten Falle spricht man auch von Handpfand oder Faustpfand, dabei findet eine, wenigstens symbolisch angedeutete, Besitzübertragung statt; anders bei der Hypothek. Die beiden Arten von Vertrag sind bereits behandelt worden (Nr. 410).

Zweifellos ist die Sicherung durch Hypothek geeignet, segensreich zu wirken, dies wegen des normalerweise geringen Zinses infolge Wegfalles des Risikos und zugleich wegen der gebotenen Möglichkeit, aus den Erträgen des Grundstückes die Schuld zu begleichen. Wesentlich anders muß das Urteil über das Faustpfand lauten, weil es sich hier nicht selten um versteckten Wucher handelt, weil dadurch oft genug der Leichtsinn gefördert und wiederum in zahlreichen Fällen nur eine Scheinhilfe gewährt wird. Daher

sind private Pfandleihgeschäfte, die auf Leidenschaft und Leichtsinn spekulieren, durch die öffentliche Autorität zu unterdrücken und im übrigen ist strenge Aufsicht zu führen. Anders sind die mittelalterlichen Montes pietatis zu würdigen (Nr. 422, 2).

Der Pfandgläubiger darf zur Veräußerung, zur Versteigerung des Pfandobjektes nur schreiten, wenn der Termin abgelaufen ist oder, wurde ein solcher nicht festgesetzt, wenn ihm nach Mahnung kein Mittel mehr bleibt, um die Zahlung zu erwirken. Schwer würde sich der Gläubiger verfehlen, wenn er aus Habsucht oder Rachsucht das verpfändete Objekt bei augenblicklicher Insolvenz des Schuldners zu dessen großen Schaden veräußerte; natürlich wäre er für den Schaden in solchem Fall ersatzpflichtig.

§ 109. Die Gesellschaftsverträge.

440. Der Gesellschaftsvertrag. Durch den formfreien Gesellschaftsvertrag verpflichten sich die Gesellschafter gegenseitig, die Erreichung eines gemeinsamen Zweckes in der durch den Vertrag bestimmten Weise zu fördern sowie die vereinbarten Leistungen zu prästieren (BGB. § 705 f.). Zur Erhöhung des vereinbarten Beitrages oder zur Ergänzung der durch Verlust verminderten Einlage ist ein Gesellschafter nicht verpflichtet (BGB. § 707). Ein Gesellschafter hat bei Erfüllung der ihm obliegenden Verpflichtungen nur für jene Sorgfalt einzustehen, die er in eigenen Angelegenheiten anzuwenden pflegt (BGB. § 708).

Die Führung der Geschäfte der Gesellschaft steht den Gesellschaftern gemeinsam zu, für jedes Geschäft ist die Zustimmung aller Gesellschafter erforderlich. Hat nach dem Gesellschaftsvertrag die Mehrheit zu entscheiden, so ist die Mehrheit im Zweifel nach der Zahl der Gesellschafter zu berechnen (BGB. § 709); anders bei den Aktiengesellschaften, hier entscheidet zumeist die Mehrzahl der anwesenden Mitglieder. Ist jedoch im Gesellschaftsvertrag die Führung der Geschäfte einem Gesellschafter oder mehreren übertragen, so sind die übrigen von der Geschäftsführung ausgeschlossen (BGB. § 710). Ein Gesellschafter kann, auch wenn er von der Geschäftsführung ausgeschlossen ist, sich von den Angelegenheiten der Gesellschaft persönlich unterrichten, die Geschäftsbücher und die Papiere der Gesellschaft einsehen; eine dieses Recht ausschließende oder beschränkende Vereinbarung steht der Geltendmachung des Rechtes nicht entgegen, wenn Grund zur Annahme unredlicher Geschäftsführung besteht (BGB. § 716).

Die Beiträge der Gesellschafter und die durch die Geschäftsführung für die Gesellschaft erworbenen Gegenstände werden gemeinschaftliches Vermögen der Gesellschaft. Ein Gesellschafter kann nicht über seinen Anteil

am Gesellschaftsvermögen verfügen, er ist nicht berechtigt, Teilung zu verlangen. Gegen eine Forderung, die zum Gesellschaftsvermögen gehört, kann der Schuldner nicht eine ihm gegen einen einzelnen Gesellschafter zustehende Forderung aufrechnen (BGB. § 718 f.). Frei wird das Anrecht des einzelnen, wenn die Gesellschaft etwa durch Kündigung eines Gesellschafters aufgelöst wird.

Die Gesellschaft endigt mit Ablauf der bestimmten Frist, mit Wegfall des vereinbarten Zweckes, regelmäßig durch Tod eines Gesellschafters oder infolge Eröffnung des Konkurses über sein Vermögen (BGB. § 723 ff.). Nach Auflösung findet hinsichtlich des Gesellschaftsvermögens die Auseinandersetzung unter den Gesellschaftern statt; verbleibt noch ein Überschuß nach Bereinigung der Schulden und Rückerstattung der Einlagen, so gebührt er den Gesellschaftern entsprechend dem Verhältnis ihrer Anteile am Gewinn (BGB. 730 ff.).

Zu ergänzen sind die grundsätzlichen Bestimmungen des BGB. durch die Normen des Handelsgesetzbuches für die offene Handelsgesellschaft, die Kommanditgesellschaften, Aktiengesellschaften, Kommanditgesellschaften auf Aktien, die „Stille Gesellschaft", dazu die reichsgesetzlichen Bestimmungen über Erwerbs- und Wirtschaftsgenossenschaften.

Verschieden von den Gesellschaften sind die Vereine oder Körperschaften (BGB. § 21 ff.). Das unterscheidende Merkmal ist in der Art der Vereinigung zu sehen. Gehen die einzelnen gleichsam in der Einheit auf und tritt an ihre Stelle die neue juristische Persönlichkeit, so handelt es sich um die Körperschaft: die einzelnen sind wie Glieder des Organismus. Bei der Gesellschaft dagegen findet lediglich eine Einigung statt, so daß sich nur eine gemeinsame Tätigkeit selbständig bleibender einzelner Rechtssubjekte ergibt. Davon unterscheidet das BGB. wiederum die Gemeinschaft, sofern mehreren ein Recht gemeinschaftlich zustehen kann (BGB. § 741). Der Name allein ist bei den einzelnen Bildungen nicht entscheidend, denn viele Gesellschaften, wie die Aktiengesellschaften, sind gleich den meisten Vereinen juristische Persönlichkeiten, anderseits spricht man unter Umständen von Vereinen, obwohl in Wahrheit nur Gemeinschaften oder Gesellschaften in Frage kommen. Eher läßt die Bezeichnung der Beteiligten als Mitglieder, Gesellschafter oder Teilhaber[55] einen Schluß auf die Art von Vereinigung zu.

Vom Standpunkt der Moral aus ist hinsichtlich der Gesellschaften zu fordern, daß der Zweck sowie die angewandten Mittel einwandfrei sind, daß jeder Gesellschafter seine Verbindlichkeiten gewissenhaft erfüllt, ferner sind Lasten und Gewinn gerecht zu verteilen und haben die Geschäftsführer ihr

[55] Mit „Teilhaber" bezeichnet man aber auch oft die Gesellschafter.

Amt im Sinne der Treue zu versehen. Je nach den Umständen und dem Maß der Beteiligung besteht für die Teilhaber eine ernste Pflicht, darüber sich zu vergewissern, daß nicht einzelne Unternehmungen Sittengesetz und Gemeinwohl verletzen.

Da beim Gesellschaftsvertrag der einzelne Eigentümer bleibt und so das Risiko trägt, hat er schon deshalb Anspruch auf den Gewinnanteil, er erhält hier nicht wie beim Darlehen ratione mutui Gewinn von fremdem Eigentum, sondern von dem Seinigen (S. th. 2, 2, q. 78, a. 2 ad 5).

441. Arten der Gesellschaft.

1. Vor allem unterscheiden sich die Gesellschaften nach dem Zweck. Zumeist zielen die Gesellschaften auf gemeinsamen Erwerb und Gewinn ab, doch können auch andere Ziele verfolgt werden, etwa Zwecke der Wissenschaft, der Kunst.

Die Erwerbsgesellschaften zerfallen wieder in Gesellschaften zu gemeinsamem Betrieb eines Gewerbes, wozu die Aktiengesellschaft, die Kommanditgesellschaft, die Kommanditgesellschaft auf Aktien und die offene Gesellschaft gehören, und in Gesellschaften zur Förderung der Wirtschaft durch gemeinschaftliche Betriebseinrichtungen oder gemeinsame Verfolgung wirtschaftlicher Zwecke wie Einkauf, Absatz, Konsum, hieher gehören Wirtschaftsgenossenschaften und andere. Bei den Erwerbsgesellschaften ihrerseits ergeben sich die Unterschiede je nach der Beteiligung mit Kapital und Arbeit.

2. Besonders in sozialer Hinsicht sind von Bedeutung die Produktivgenossenschaften, sie haben das Eigentümliche, daß dabei der Gegensatz von Unternehmer und Arbeiter beseitigt ist. Naturgemäß kommt diese Form der Gesellschaft nicht in Betracht bei Gewerben mit Großbetrieb, spekulativem Charakter und schwankendem Absatz. Ferner sind hier zu nennen die Produktionsgenossenschaften. Von Produktionsgenossenschaft spricht man, wenn die Unternehmung einer Genossenschaft gehört und auch der Arbeiter zugleich Teilhaber sein kann. Vielfach stehen die Produktionsgenossenschaften im Dienst von Konsumvereinen oder sind geradezu deren Eigentum. Die Genossenschaften der angegebenen Art mit beschränkter Haftung bieten weniger Bemittelten die Möglichkeit, in Vereinigung Großes zu erreichen. Wie bereits hervorgehoben wurde, sind die eben erwähnten Genossenschaften von besonderer sozialen Bedeutung, denn nicht nur würde durch die zunehmende rückläufige Bewegung zu gemeinsam betriebener Eigenproduktion der Übermacht des Kapitals entgegengewirkt, sondern es könnte zugleich auch das geschwundene Interesse an der Arbeit neue Impulse empfangen.

3. Unter den Gesellschaften zum gemeinsamen Betrieb, namentlich Großbetrieb eines Gewerbes stehen an Bedeutung voran die Aktiengesell-

schaften. Während bei der offenen Handelsgesellschaft die Gesellschafter gewöhnlich mit Kapital und Arbeit beteiligt sind, verhält es sich anders bei den Aktiengesellschaften. Regelmäßig findet dabei nur eine Beteiligung mit Kapital statt, eigentümlich ist dieser Form der Gesellschaft außerdem das Direktorensystem sowie die Trennung von Kapital und leitender Arbeit. Bei den Beratungen über geschäftliche Angelegenheiten pflegt die Mehrheit der anwesenden Aktionäre zu entscheiden. In der Mitte zwischen den beiden Arten der Gesellschaft, der Aktiengesellschaft und der offenen Handelsgesellschaft, steht die Kommanditgesellschaft, auch sie hat zu Teilhabern Aktionäre oder, wie sie hier heißen, Kommanditisten, die Leitung aber, und dies erinnert an die andere Art von Gesellschaft, liegt in der Hand eines persönlich haftenden Beauftragten.

Bei der Aktiengesellschaft haftet der Aktieninhaber nicht mit seinem ganzen Vermögen, wie dies sonst die Gesellschaftsverträge zu bedingen pflegen, sondern nur nach Maßgabe seiner Einlagen, seiner Aktien. Natürlich muß dies öffentlich erklärt sein, damit der Kreditgeber, der am Kapitalisierungsprozeß nicht weiter beteiligt ist, das Risiko kennt.

Die Aktiengesellschaften haben eine große wirtschaftliche Wichtigkeit, sie weisen aber neben ihren Lichtseiten auch erhebliche Schattenseiten auf. Die Aktiengesellschaften waren und sind ein Mittel, um zu den gewaltigsten Unternehmungen mit riskantem Charakter die erforderlichen Kapitalien aufzubringen, man denke an die Durchführung der modernen Projekte im Eisenbahnwesen, im Bergbau und auf andern Gebieten. Der Staat wäre vielfach mit Rücksicht auf das Risiko nicht in der Lage, derartige Unternehmungen in die Hand zu nehmen. Nicht viel geringer sind jedoch die Schattenseiten und Nachteile der Aktiengesellschaften. Bedenklich ist vor allem die Loslösung des Kapitals von der Verantwortlichkeit des einzelnen; die juristische Person als Eigentümerin von Kapital bedeutet hier angesichts der ganzen Verfassung der Aktiengesellschaft eine äußerst bedenkliche Erscheinung für das wirtschaftliche und soziale Leben: das Eigentum legt Pflichten auf, aber bei der Aktiengesellschaft fehlen die Personen, die in hinlänglicher Weise diese Pflichten auf sich zu nehmen und zu vertreten hätten. Vor allem ist es daher die beschränkte Haftung, die Bedenken hervorrufen muß; wer bei günstiger Entwicklung des Kapitalisierungsprozesses den Gewinn hat, sollte bei ungünstiger den Schaden tragen, nicht aber Dritte, die Kreditgeber, die nicht weiter an jenem Prozeß beteiligt sind. Gleichwohl wird man nicht so weit gehen können, daß man die Aktiengesellschaft wegen des berührten Bedenkens einfach ablehnt. Die Folgen unbeschränkter Haftung für weite Kreise wären zu verhängnisvoll, und zudem kennt doch, wer sich in geschäft-

liche Beziehung mit der Aktiengesellschaft einläßt, sein eigenes Risiko: volenti non fit iniuria. Man kann den Sachverhalt nicht mit dem Anbieten eines Zinses durch den Darlehensnehmer zur Zeit des Zinsverbotes vergleichen und sagen, wie es damals dennoch Sünde war, Zinsen zu nehmen, analog in unserem Falle: es bleibt Sünde, sich die beschränkte Haftung zunutze zu machen, obwohl der andere freiwillig zur Aktiengesellschaft in geschäftliche Beziehung trat; diese Analogie ist verfehlt, denn der Darlehensnehmer erklärte sich nur infolge von Not bereit, Zinsen zu bezahlen. Zu den erwähnten Nachteilen der Aktiengesellschaften treten noch andere: das Prävalieren des Gewinnstrebens, wucherische Ausbeutung der Arbeit, Entpersönlichung der Beziehungen, Mechanisierung aller Verhältnisse, schwindelhafte Unternehmungen zu mühelosem Gewinn, betrügerische Machenschaften aller Art, Agiotage, betrügerisches Börsenspiel zur Steigerung des Kurses der Aktien durch künstlich hervorgerufenen Schein der Blüte des Unternehmens, Gelegenheit zu gewissenloser Spekulation, übermäßige Höhe der Dividenden, nicht zuletzt Ruinierung des Kleingewerbes und Schädigung des Mittelstandes. Angesichts dieser Gefahren hat der Staat die Pflicht, die sozialen und volkswirtschaftlichen Interessen zu schützen und dem Gesichtspunkt des Gemeinwohles rücksichtslos Geltung zu verschaffen. Der einzelne darf Gesellschaften, die einen verwerflichen Zweck verfolgen, nicht durch Kauf von Aktien unterstützen. Bei Anwendung unerlaubter Mittel seitens der Aktiengesellschaft würde man sich durch sündhafte Mitwirkung verfehlen; wo eine tatsächliche Mitwirkung wegen geringen Einflusses und guter Absicht, zu tun, was in den eigenen Kräften steht, kaum in Betracht kommt, würden irgendwelche Gründe von der Aufgabe der Beteiligung entschuldigen. Ähnlich ist zu urteilen hinsichtlich der Stimmpflicht auf den Generalversammlungen; grundsätzlich besteht die Pflicht, sich zu beteiligen, zumal wenn es gilt, ein den sozialen Forderungen widersprechendes Geschäftsgebaren in die richtigen Grenzen zu verweisen; wenn jedoch der Aktionär infolge geringer Zahl von Aktien und mangelnden Einflusses fernbliebe, könnte er entschuldigt sein, vorausgesetzt, daß ihn nicht Feigheit abhält.

§ 110. Die Spielverträge.[56]

442. Die Wette. Gewagte Verträge oder Glücksverträge sind solche, wobei es von ungewissen Umständen abhängt, ob man gewinnt oder verliert. Zu den gewagten Verträgen gehören Wette, Spiel und Differenzgeschäft.

Die Wette besteht darin, daß die Kontrahenten bei einer Meinungsverschiedenheit übereinkommen, daß der Irrende zugunsten des andern oder eines

[56] Alph., Mor. 3, 5, 869ff.

Dritten eine Leistung prästiert. Die Wettbeträge können gleich oder ungleich sein; die „halbe" Wette besteht darin, daß nur der eine Teil eine Wettsumme einsetzt. Ungültig und unerlaubt ist die Wette, sobald das Objekt wider Gesetz oder Tugend verstößt, also etwa eine das Leben gefährdende Wette. Dasselbe trifft auf eine Wette zu, bei der sich ein Teil Arglist zuschulden kommen läßt, also beispielsweise ein Mißverständnis des andern hinsichtlich des Wortlautes der Wette dolos ausnützt. Ungültig und unerlaubt ist die Wette überdies, wenn der Sachverhalt dem einen Teil bereits bekannt wäre, anders, wenn der Gegner darauf aufmerksam gemacht wird und dennoch beharrt. Unerlaubt, wenngleich gültig, wäre die Wette, wenn der Einsatz als unverhältnismäßig hoch sich darstellte, verglichen nämlich mit dem Gegenstand der Wette oder dem Vermögen des Wettenden, dabei kann es sich auch handeln um Verletzung von Pflichten der Pietät, also gegen Angehörige, für die man zu sorgen hat, oder der Gerechtigkeit, sofern die Gläubiger geschädigt werden oder die Wettsumme aus anvertrauter Kasse stammt oder sonst als fremdes Gut erscheint.

Durch Spiel oder durch Wette wird eine Verbindlichkeit nicht begründet; das auf Grund des Spieles oder der Wette Geleistete kann nicht deshalb zurückgefordert werden, weil eine Verbindlichkeit nicht bestanden hat (BGB. § 762). Naturrechtlich ist jedoch, im Unterschied von dieser positiven Bestimmung, anders zu entscheiden, danach entsteht aus ernst gemeinter und gültiger Wette, die überdies nicht unerlaubt ist wegen Verstoßes gegen das Sittengesetz, die Pflicht, im Falle des Unterliegens die Wettsumme zu entrichten. Wäre die Wette ungültig, so müßte dem Verlierenden für erfolgte Leistung restituiert werden. Der eine unerlaubte Wette Verlierende ist auch im Gewissen nicht verpflichtet, die verabredete Summe zu bezahlen, die Pflichten der Pietät, der Gerechtigkeit, der geordneten Selbstliebe treten hier entscheidend hervor. Doch wird der Beichtvater auch in andern Fällen sich hüten müssen, unter Sünde die Zahlung zu gebieten, weil der die Zahlung Verweigernde sich auf den Wortlaut des Gesetzes berufen kann. Hat der Verlierer freiwillig bezahlt, so kann der Gewinner die Summe behalten, außer es wäre gegen den Verlierer ungerechter Einfluß ausgeübt worden oder es stünde diesem die Verfügung über das Geld nicht zu. Doch kann die Nächstenliebe oder die Billigkeit erheischen, daß man in einzelnen Fällen auf den Wettpreis verzichtet, dabei entscheiden die allgemeinen Grundsätze, die sich auf die Pflicht der Nächstenliebe beziehen.

443. Das Spiel. Spiel im weiteren Sinne ist die der Unterhaltung und Erholung dienende Betätigung (Nr. 217). Spiel im engeren Sinne bedeutet eine gemeinsame unterhaltende Tätigkeit nach bestimmten Regeln unter Eini-

gung der Beteiligten, wer je nach dem Erfolg des Wettstreites hieraus als Sieger oder Besiegter hervorgeht. Man unterscheidet verschiedene Arten des Spieles, das Hasardspiel, ludus aleatorius, wobei lediglich der Zufall entscheidet, das Geschicklichkeitsspiel, ludus industrialis, sowie das gemischte Spiel, wobei beide Faktoren, Glück und Geschicklichkeit, zusammenwirken. Die Hoffnung auf Erfolg und Gewinn steigert in Verbindung mit dem Wettstreit der Kräfte den Eifer und den Reiz des Spieles, bringt aber auch gewisse Gefahren mit sich, nämlich die Gefahr der Leidenschaft, des Übermaßes oder der Unehrlichkeit. Den wesentlichen Zweck bilden Unterhaltung und Erholung.

Unerlaubt wird das Spiel noch nicht durch die Absicht auf Gewinn, an sich läßlich sündhaft wäre es jedoch, wenn die Gewinnabsicht sich dem Zweck der Erholung nicht mehr unterordnete. Sündhaft wird das Spiel, sobald Leidenschaft und Übermaß zutage treten, besonders wenn es eine Gelegenheit zu Zornesausbrüchen, Flüchen und Lästerungen bildet oder zur Verletzung der Berufspflichten oder zur Verschwendung und Mitwirkung dazu verleitet. Zugleich ungültig sind Spiele, die gegen Sittengesetz oder positives Gesetz (BGB. § 134. 138) verstoßen, also Spiele, wozu der andere arglistig oder unter Nötigung bestimmt wurde, oder Spiele, die entgegen den vereinbarten oder allgemein üblichen Regeln von dem einen Teil durch Betrug gewonnen wurden. Geschicklichkeits- und gemischte Spiele sind ungültig, wenn infolge ungleicher Kräfte der Ausgang des Spieles von vornherein schon entschieden ist, außer der andere Teil würde, aufmerksam gemacht, gleichwohl darauf beharren. Ungültig wäre auch das Spiel um Geld mit solchen, die ihr Eigentum nicht veräußern können (S. th. 2, 2, q. 32, a. 7 ad 2). Ungerecht wird das Spiel, wenn weiter gespielt wird, obwohl der etwaige Verlust nicht mehr gedeckt werden kann.

Die Wirkung des gültigen Spielvertrages ist analog jener des Wettvertrages zu beurteilen.

Was die Frage der Zulassung von sogenannten Spielhöllen betrifft, so dürfte die Obrigkeit solche nur unter der Voraussetzung der Überwachung und in dem Falle dulden, daß sie sich als das geringere Übel gegenüber sonst gepflegtem unkontrollierbaren Spiel im geheimen erweisen.

444. Die Lotterie. Zu den reinen Glückspielen gehört das Losspiel, wobei das Los über Gewinn oder Verlust der Beteiligten entscheidet. Eine besondere Art des Losspieles ist die Lotterie. Hier sichert der Unternehmer gegen bestimmten Einsatz den durch das Los bei der Ziehung Begünstigten bestimmte Gewinne zu. Verwandt mit der Lotterie ist der Ausspielungsvertrag, dabei verkauft der Veräußerer der Sache nach fest-

gesetztem Ziehungsplan Lose mit der Maßgabe, daß der durch das Los Begünstigte die Sache erhält. Zu erwähnen ist noch das Promessengeschäft, wobei jemand einem andern gegen einen Einsatz den auf ein bestimmtes Los entfallenden Gewinn verspricht.

Der private Unternehmer darf nur mäßigen Gewinn aus der Lotterie ziehen, natürlich darf der Gewinn bei Lotterien zugunsten guter Zwecke und des Gemeinwohles bedeutend größer sein. Sowohl bei der Verlosung als auch bei der Auszahlung ist jeglicher Betrug zu meiden. Lotterien wie Ausspielgeschäfte dürfen in Deutschland, Österreich und in der Schweiz nur mit staatlicher Erlaubnis veranstaltet werden. Mit Recht, denn die Lotterien sind möglichst einzuschränken, weil durch die Lotterien Gewinnsucht und Leichtsinn begünstigt zu werden pflegen.

445. Börsengeschäfte.[57] Zunächst ist die Frage zu beantworten, ob die Börse, der ständige, die Freiheit des Verkehrs voraussetzende Markt für vertretbare Güter, zu entbehren oder gar vom volkswirtschaftlichen und sozialen Standpunkt aus abzulehnen ist. Gegen die Börse wird geltend gemacht: sie verleitet zu ungehemmter Spekulation, zu unehrlichen Machenschaften, sie saugt den Mittelstand aus, sie bedeutet eine fortgesetzte Beunruhigung des Weltmarktes, weil die Finanzmächte ein Interesse an den fortwährenden Preisschwankungen haben, die Preisunterschiede werden verschärft, die Preisbildung kümmert sich nichts um die wirkliche Produktion und die wirkliche Lage des inländischen und des Weltmarktes, und dabei schafft die Börse nicht etwa neue wirtschaftliche Werte, sie ist unproduktiv. Trotzdem diese Einwände erfahrungsgemäß viel Wahres enthalten, bleibt es doch fraglich, ob Mißstände jener Art notwendig mit dem Wesen der Börse verbunden sind, da dies bisher nicht erwiesen und die Börse bei moderner Kapitalwirtschaft unentbehrlich und vorläufig durch keine andere Einrichtung zu ersetzen ist, so darf der Moraltheologe die Börse ebensowenig verwerfen wie die moderne Wirtschaftsform überhaupt. Einzelnen Übelständen kann und muß übrigens die Staatsgewalt begegnen; so ist darauf hinzuwirken, daß der Terminhandel der Warenbörse in enger Fühlung mit dem effektiven Handel bleibt und daß die Schlußscheinbestimmungen dementsprechend geregelt werden, durch zweckgemäße Diskontpolitik und andere kreditpolitische Maßnahmen sind die Leihsätze des Marktes im Interesse des Gemeinwohles zu beeinflussen und damit Angebot und Nachfrage vernünftig zu regeln, aus demselben Grunde sind nötigenfalls einzelne Termingeschäfte zu beschränken oder zu verbieten (vgl. Börsengesetz vom 22. Juni 1896 und

[57] von Nell-Breuning, Grundzüge der Börsenmoral, 1928. Kahn und Naphtali, Wie liest man den Handelsteil einer Tageszeitung? 100. Tausend, 1926.

vom November 1908). Grundsätzlich ist stets bei der moraltheologischen Würdigung zu beachten, daß dem wirtschaftlichen wie dem rechtlichen und politischen Gebiet und Leben eine gewisse relative Selbständigkeit zuzuerkennen und den ihnen eigentümlichen Notwendigkeiten Rechnung zu tragen ist, zu fordern ist freilich unbedingt, daß das Sittengesetz nicht verletzt werden darf. Positiv läßt sich zugunsten der Börse feststellen, daß durch sie das Risiko der oft unvermeidlichen „Geschäftsabschlüsse auf längere Zeit" gemindert wird, dazu kommt, daß die Ermöglichung des Kredits gefördert, daß, den Geist der Reellität vorausgesetzt, eine Ausgleichung hinsichtlich der Preise und auch der Waren erreicht und daß durch die Zahl der Umsätze nicht etwa der Preis der Waren ohne weiteres gesteigert, sondern eher, wieder vorausgesetzt, daß unehrliche Machenschaften ausgeschlossen sind, eine gewisse Sicherheit und Raschheit in Wirtschaftsleben und Wirtschaftsbetrieb gewährleistet wird.

Was nun die einzelnen Börsengeschäfte und deren Beurteilung angeht, die keine andere sein kann, als die Beurteilung derselben Geschäfte außerhalb der Börse, so ist vor allem die Börsenspekulation ins Auge zu fassen. Darunter ist hier die rein händlerische Spekulation, nicht die des Unternehmers als solchen zu verstehen: der Haussier spekuliert auf eine Hausse, also etwa auf Steigerung der Kurse bestimmter Wertpapiere, der Baissier dagegen auf ein Sinken der Kurse bis zu bestimmtem Zeitpunkte, sie suchen daher durch Kauf oder Verkauf aus den Kursschwankungen Nutzen zu ziehen. Daß diese Art von Spekulation in sich verwerflich wäre, ist ebenfalls bisher nicht gezeigt worden; sind dafür genügende kaufmännische Gründe vorhanden, so kann entsprechendes Entgelt für solche Betätigung nicht als ungerecht oder unsittlich erachtet werden. Daß diese Spekulation sittlich sehr gefährlich ist, steht freilich fest; oft genug entspringt sie der Habsucht, sie verbindet sich oft mit Ausbeutung der Unerfahrenen, mit Lüge und Hinterlist, sie hat häufig eine Schädigung des Gemeinwohles zur Folge, sie wird daher in vielen Fällen sündhaft und für manche die nächste Gelegenheit zu schwerer Sünde sein, aber als notwendige nächste Gelegenheit zur schweren Sünde für jeden und als unausweichlich verbunden mit den angedeuteten Übelständen darf sie nicht erklärt werden. Freilich ist zu fordern, daß in dem zuzulassenden Kreis von Personen nicht von vornherein volkswirtschaftlich ungeeignete sich befinden; deshalb müßte das Publikum, das nur als Ausbeutungsobjekt an der Börse Bedeutung hat, und der Berufsspekulant, der sich entgegen der Gerechtigkeit nur auf fremde Kosten bereichern will, ausgeschlossen werden.

Folgerichtig können auch die Termin- oder Differenzgeschäfte nicht als in sich verwerflich bezeichnet werden. Den Termingeschäften an der

Börse ist eigentümlich die Erfüllungspflicht am Stichtag, wobei nachträgliche Erfüllung ausgeschlossen wird, sowie der Charakter des typenmäßig Bestimmten. Wertpapiere zum Beispiel werden also in der Weise gekauft und verkauft, daß die Abrechnung erst in der Mitte oder am Schluß des Monats stattfindet und dann den entstandenen Verpflichtungen genügt werden muß, doch ist in der Praxis regelmäßig nur der Unterschied zwischen dem Preis am Tag des Geschäftsabschlusses oder zwischen dem sogenannten, vom Börsenvorstand festgesetzten, Liquidationskurs und dem Kurs am entscheidenden Tag zu begleichen, es wird also nur die Differenz zwischen den beiden Kursen verrechnet. Derselbe Zeithandel kehrt an der Warenbörse wieder, nur daß da die Fristen naturgemäß länger sind. Soweit der Sicherungszweck bestimmend hervortritt, sind die Termin- oder Differenzgeschäfte einwandfrei, dasselbe hat zu gelten, wenn sonst genügende Gründe wirtschaftlicher Art vorliegen, hier hat der Moralist auf Grund der Tatfrage zu entscheiden, er kann nur sagen: wenn das und das zutrifft, dann ist so und so zu urteilen. Auch die Mitwirkung dessen, der im Auftrag etwa eines Unternehmers an der Börse spekuliert, ist demgemäß nicht ohne weiteres verwerflich, sofern nur der Mitwirkende sich vom Gedanken des wirtschaftlich Rationellen, unter Beachtung der Forderungen des Gemeinwohles, leiten läßt und sittliche Verstöße vermeidet. Selbst dagegen wird nichts zu erinnern sein, wenn etwa die Interessierten oder auch der Staat den Versuch machen, den Preis einer tatsächlich nicht genügend gewerteten Ware dauernd durch Wertregelung oder Aufwertung zu beeinflussen (Corner, Valorisation).

Das zur Einschränkung des Risikos beim Termingeschäft dienende Prämiengeschäft mit der Möglichkeit für den Käufer, gegen ein Reuegeld zu bestimmtem Zeitpunkt vom vereinbarten Geschäft zurückzutreten, ist nach dem Dargelegten unschwer zu beurteilen.

Klerikern ist mit Rücksicht auf ihren Stand jede Börsenspekulation verboten (S. Off. d. d. 15. 4. 1885). Daß ihnen dadurch nicht zugleich verwehrt wird, solche Börsengeschäfte, die im Interesse rationeller Vermögensverwaltung erforderlich sind, etwa durch eine Bank vornehmen zu lassen, braucht kaum gesagt zu werden.

Nach BGB. § 764 sind die erwähnten Differenzgeschäfte als Spiel aufzufassen. „Wird ein auf Lieferung von Waren oder Wertpapieren lautender Vertrag in der Absicht geschlossen, daß der Unterschied zwischen dem vereinbarten Preis und dem Börsen- oder Marktpreis der Lieferungszeit von dem verlierenden Teil an den gewinnenden gezahlt werden soll, so ist der Vertrag als Spiel anzusehen; dies gilt auch dann, wenn nur die Absicht des einen Teils auf die Zahlung des Unterschieds gerichtet ist, der andere Teil

aber diese Absicht kennt oder kennen muß." Vom sittlichen Standpunkt aus ist der Grundgedanke dieser gesetzlichen Bestimmung gutzuheißen und zu akzeptieren. Wollte freilich der eine Teil arglistig zwar den etwaigen Gewinn beanspruchen, aber den etwaigen Verlust nicht übernehmen, so dürfte er von der gesetzlichen Ermächtigung im Bereich des Gewissens keinen Gebrauch machen, dies wäre ein offenkundiger Verstoß gegen die Gerechtigkeit. Anders, wenn einer infolge von Unerfahrenheit oder Unvorsichtigkeit auf Spekulationen sich eingelassen hat. Kommissionsgeschäfte zwischen Banken und Kundschaft, wobei die Absicht effektiver Leistung nicht besteht, erscheinen als reines Glückspiel, hier könnten alle erlaubten Mittel angewandt werden, um eine solche Börsenfirma zu zwingen, von dem Termin- oder Differenzeinwand (BGB. § 764) abzusehen.

§ 111. Die Sünden gegen fremdes Gut.[58]

446. Die Verletzung des Eigentumsrechtes. Die schuldhafte Verletzung des fremden Eigentumsrechtes ist ein Verstoß gegen die natürliche Ordnung, die durch göttliches und staatliches Gesetz sanktioniert ist (Nr. 249 ff.). Wie schwer das Vergehen des Diebstahls sei, so stellt der Catechismus Romanus fest, zeigt die Natur selbst, der Diebstahl widerspricht nämlich der Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt; denn man muß die Verteilung und Zuweisung der Güter, von Anfang an durch das Völkerrecht begründet, überdies durch göttliches und menschliches Gesetz bekräftigt, als zu Recht bestehend anerkennen, auf daß jeder, wollen wir die menschliche Gesellschaft nicht auflösen, das ruhig besitze, was ihm mit Recht zugekommen ist; werden doch nach dem Apostel weder Diebe noch Habsüchtige noch Raubsüchtige das Reich Gottes erlangen (I Kor. 6, 10). Freilich bringen auch die vielen schlimmen Folgen des Diebstahls dessen rohe Rücksichtslosigkeit zum Bewußtsein; man denke an die vielen freventlichen, unbesonnenen Urteile, an Haß und Feindschaft, die so entzündet werden, und an die beweinenswerte Verurteilung Unschuldiger.[59] Wegen solcher Verletzung der positiv bekräftigten natürlichen Gerechtigkeit und wegen Störung des friedlichen Zusammenlebens ist daher der schuldhafte Verstoß gegen fremdes Eigentumsrecht als an sich schwer sündhaft anzusehen (Nr. 354), zumal, wie angedeutet wurde, vielfach auch noch eine besondere Verletzung der Nächstenliebe hinzutritt, sei es daß dabei die Motive oder die Folgen in Betracht kommen; so stehen damit in Zusammenhang Haß, Feindschaft, Mißgunst, üble Nachrede und andere Motive oder Folgen, die mit der Liebe im

[58] Alph., Mor. 3, 5, 518 ff.

[59] Cat. Rom. 3, 8, 7.

Widerspruch stehen. An sich sind die Sünden gegen den Nächsten nach dem Schaden zu beurteilen, der dem andern zugefügt wird, denn auf Grund davon haben sie den Charakter der Schuld (S. th. 2, 2, q. 73, a. 3). Näherhin ist neben dem Schaden, der dem Nächsten zugefügt wurde, überdies der dem Gemeinwohl erwachsende Nachteil zu berücksichtigen. Dazu kommt die Kränkung des Eigentümers, dem die ihm zustehende Herrschaft über das Seine entzogen oder unmöglich gemacht wird. Man kann unter Verbindung des subjektiven und des objektiven Momentes sagen: schwere Sünde gegen das Eigentumsrecht ist dann vorhanden, wenn der Träger des Rechtes und der Träger der öffentlichen Gewalt ernstlich ungehalten sein müssen angesichts der dem andern zugefügten Schädigung.

Hieher gehört jegliche unbefugte und durch natürliches oder gerechtes positives Gesetz verbotene Beeinträchtigung des fremden Eigentums, man nimmt dabei den Begriff der Schädigung oder damnificatio im weiteren Sinne, solche Schädigung liegt vor sowohl bei ungerechter Wegnahme als auch bei Schädigung des andern ohne eigene Bereicherung. Davon zu unterscheiden ist die Schädigung im engeren Sinne, bei ihr ist nicht die Aneignung beabsichtigt, sondern lediglich die Zufügung eines Schadens aus Haß und Rachsucht oder Mutwillen und ähnlichen Motiven, während etwa der Diebstahl auf Eigennutz und Habsucht oder auch auf Not und dergleichen Motive zurückzuführen ist, Motive, die regelmäßig minder sündhaft sind als die bei der Schädigung im engern Sinn vorwaltenden Beweggründe, nämlich die des Hasses und der Rachsucht. Betrachtet man die verschiedenen Sünden wider das Eigentum des Nächsten als solche, so weisen sie dieselbe sittliche Art auf. Zur erwähnten deformitas kann freilich eine weitere entscheidend und artbestimmend hinzukommen, so beim Raub die offene Gewalt gegen die Person, bei sakrilegischem Diebstahl die Verletzung der Religiosität.

Verwerflich sind auch die inneren Akte, die begehrlichen Gedanken, gerichtet in ungeordneter Weise auf fremdes Gut (Matth. 15, 19), als Quelle der äußeren Sünden.[60]

Die Stelle Spr. 6, 30, die Schuld des Diebes, der in der Not stiehlt, sei nicht groß, ist nach der Erklärung des heiligen Thomas in dem Sinne auszulegen, daß diese Schuld nicht groß ist, verglichen mit der Sünde des Ehebruches (S. th. 2, 2, q. 66, a. 6 ad 1); nach dem Urtext indessen ist gemeint: schon der Dieb, der aus Not stiehlt, wird verachtet und bestraft, um wieviel mehr der Ehebrecher.

447. Die ungerechte Schädigung. Die ungerechte Schädigung im engeren Sinne ist soviel als widerrechtliche Verletzung oder Vernichtung fremden

[60] Cat. Rom. 3, 8, 6.

Eigentums, ohne daß man dabei die Absicht hätte, es sich anzueignen und so sich zu bereichern. Solche Schädigung kann von dem Schuldigen allein oder mit andern verübt werden (Nr. 362). Sie kann die übernatürlichen Güter (Nr. 361) betreffen oder die natürlichen, und zwar diese so, daß das Gut absichtlich oder infolge schuldhafter Nachlässigkeit vernichtet wird, oder so, daß der Rechtsanspruch des andern vereitelt oder der andere in ungerechter Weise an der Erlangung eines Gutes, etwa durch ungerechte Beeinflussung des zur Schenkung Bereiten, gehindert wird; die natürlichen Güter, die dabei in Betracht kommen, sind außer den materiellen Gütern Ehre und guter Name und andere.

Die Schädigung des Nächsten kann weiterhin eine rein materielle oder eine formelle sein (Nr. 354), diese formelle oder sündhafte Schädigung ist ein bewußter Verstoß gegen die kommutative Gerechtigkeit und ist daher mit theologischer Schuld verbunden, im Unterschied von der juridischen Schuld (vgl. Nr. 49, 1. 354). Die juridische Schuld wird dann angenommen, wenn die vom positiven Gesetz geforderte Sorgfalt zur Verhütung fremden Schadens nicht aufgewendet wird. Was die juridische Schuld näherhin betrifft, so ist grobe Nachlässigkeit anzunehmen, wenn man die Sorgfalt außer acht läßt, die sonst durchschnittlich alle anzuwenden pflegen, leichte Fahrlässigkeit liegt vor, wenn man die Sorgfalt von Gewissenhafteren außer acht läßt. Nach BGB. handelt fahrlässig, wer die im Verkehr erforderliche Sorgfalt außer acht läßt (§ 276. 827), eine genauere Bestimmung wird hier nicht gegeben, doch ist oft von grober Fahrlässigkeit die Rede (§ 300 u. ö.), womit die Unterlassung der gewöhnlichen Sorgfalt gemeint ist, im Unterschied von der Fahrlässigkeit ohne Beifügung, womit culpa levis angedeutet wird.

Die Sünde der ungerechten Beschädigung wird begangen sowohl durch absichtlich verursachte als auch durch schuldhaft fahrlässig herbeigeführte Sachbeschädigungen, die gegen den vernünftigen Willen des Eigentümers (invito domino) erfolgen, also, um nur die materiellen Güter in Betracht zu ziehen, durch Beschädigung oder Vernichtung von Gerätschaften, Saaten, Pflanzungen, Gebäuden; besonders zu erwähnen sind gemeingefährliche Verbrechen der Sachbeschädigung, begangen durch Gefährdung von Eisenbahnen und Telegraphen, von Brücken, sowie durch Vergiftung von Brunnen und Lebensmitteln (StGB. § 303 ff.). Die Sündhaftigkeit richtet sich nach der Größe des Schadens, einschließlich der voraussichtlichen Folgen, wozu auch das lucrum cessans gehört, subjektiv kommt in Betracht die Intention, ob es sich um Mutwille, Leichtsinn oder Böswilligkeit handelt; überdies sind die Umstände in Betracht zu ziehen, so kann die Schädigung unter Verletzung der Amtstreue verschuldet sein, oder es kann die Beziehung des Schädigers

zu dem Geschädigten in Frage kommen oder eine Verfehlung zugleich gegen die Gottesverehrung durch sakrilegisches Unrecht. Wer durch Brandstiftung sich die Versicherungssumme zu verschaffen sucht, sündigt zugleich durch Betrug, und wenn ihm dieser gelingt, durch Schädigung in Form von ungerechter Aneignung. Bei fahrlässig herbeigeführter Schädigung des Nächsten entscheidet der Grad der schuldhaften Fahrlässigkeit. Zufällige Schädigung, also ohne Absicht und schuldhafte Nachlässigkeit dem andern zugefügt, ist nach sittlicher Norm nicht zu vertreten, in seltenen Fällen statuiert das positive staatliche Gesetz im Interesse der Sicherheit des Verkehrs gleichwohl noch eine Pflicht der Haftung, man spricht hier von einer rein juridischen Schuld, wobei die Erfüllung der Pflicht von gerichtlicher Entscheidung abhängig gemacht werden kann (vgl. BGB. § 829). Per accidens tritt eine Schädigung zuweilen auch als Folge des Konkurrenzkampfes ein, im Gegensatz zur ungerechten Schädigung etwa infolge unlauteren Wettbewerbs; freilich wird in jenem ersten Falle möglicherweise die Nächstenliebe und vielleicht die Rücksicht auf das Gemeinwohl verletzt, wenngleich nicht die Gerechtigkeit (Nr. 427, 4); im übrigen hat hier das positive Gesetz mäßigend und vorbeugend einzugreifen.

Die Frage, aus welchem Grunde und unter was für einer Sünde der Schädiger zum Ersatz verpflichtet sei, ist dahin zu beantworten, daß in der ersten Hinsicht die Schuld entscheidend ist; was die andere Frage betrifft, so besteht dementsprechend infolge schwer schuldhafter Schädigung die strenge Pflicht der Vergütung des Schadens; ist die Schuld trotz materia gravis infolge Irrtums oder irrenden Gewissens oder mangelnder Überlegung eine leichte, so ist die Pflicht der Restitution ebenfalls eine leicht verbindliche, bei anderer Annahme ergeben sich die größten Härten (vgl. BGB. § 829).

448. Die ungerechte Aneignung. Die ungerechte Aneignung weist ratione obiecti verschiedene Arten auf, je nachdem es sich um geheime Entwendung oder gewaltsame Wegnahme handelt (S. th. 2, 2, q. 66, a. 4 ad 2), im letzten Falle kommt zur Schädigung in sachlicher Hinsicht noch das Unrecht gegen die Person hinzu.

Unter Diebstahl im weiteren Sinne ist außer gewaltsamer Aneignung, die dabei nicht in Betracht kommt, jede widerrechtliche Entziehung fremder Sachen zu verstehen, gleichgültig, ob der Geschädigte Eigentümer oder nur zum Gebrauch berechtigt ist und ob die Intention auf Aneignung gerichtet ist oder auf sonstige Verfügung. In diesem Sinne gehört zum Diebstahl auch die Unterschlagung, die widerrechtliche Aneignung fremder Sache, die man im Besitz oder Gewahrsam hat. Diebstahl im engeren Sinne ist soviel als heimliche Wegnahme fremder Sache zu widerrechtlicher Aneignung (S. th. 2, 2,

q. 66, a. 3), entgegen dem vernünftigen Willen des Eigentümers; ob der Berechtigte oder der Eigentümer mit Grund unwillig sein und sich in seinem Recht gekränkt fühlen müßte, ist unter gewissenhafter Beachtung aller Umstände zu beurteilen. Qualifizierter Diebstahl sind Sakrileg, Unterschlagung im Amt, dabei wird „Diebstahl" im weiteren Sinn genommen, ferner Entwendung mittels Einbruches und mit bewaffneter Hand. Als Rechtsverletzung sind diese und überhaupt alle Verstöße gegen das siebte Gebot ein und derselben Art, sofern es sich dabei nämlich um widerrechtliche Eigentumsschädigung handelt; was die einzelnen Vergehen und Verfehlungen unterscheidet, sind zum Teil mildernde oder erschwerende Umstände, oder es verbindet sich mit der Rechtsverletzung noch eine andere Sünde wie die gegen die Religiosität, so beim Realsakrileg, oder eine Sünde gegen die Person, wie bei Erpressung und Raub.

Der Diebstahl ist gleich der Schädigung an sich schwere Sünde, denn die Caritas gebietet, dem andern wohlzuwollen und wohlzutun, verbietet also, ihm ungerecht Schaden zuzufügen (S. th. 2, 2, q. 59, a. 4). Doch ist per accidens das Unrecht bei geringfügiger Materie oder nicht genügender Überlegung unvollendet, daher läßlich sündhaft. Als entscheidenden Grund, weshalb bei parva materia läßliche Sünde vorliegt, gibt Thomas von Aquin an, daß, wer in Geringfügigem Unrecht tut, nicht im vollendeten Sinn Unrecht begeht, weil anzunehmen ist, es sei nicht schlechthin gegen den Willen dessen, der das Unrecht leidet; nimmt einer dem andern eine Kleinigkeit weg, so ist wahrscheinlich, daß der andere dadurch nicht verletzt wird (laedatur) noch daß es ihn betrübt (S. th. 2, 2, q. 59, a. 4).

Man unterscheidet, was den Gegenstand anlangt, materia absolute gravis und materia relative gravis. Relativ bedeutend ist der Gegenstand, wenn der Verlust den Eigentümer schwer treffen muß; da derselbe Verlust naturgemäß den Armen anders berührt als den Reichen oder den Wohlhabenden, hat hier der Begriff materia relative gravis seine Stelle. Nun kann man aber auch bei Schädigung des Reichen nicht beliebig weit die relative Grenze hinausschieben, dies wird schon verwehrt durch die Rücksicht auf die Sicherheit des menschlichen Verkehrs, also durch die Rücksicht auf das Gemeinwohl, überdies ist der relative Maßstab dort nicht mehr anwendbar, wo nach allgemeiner Schätzung ein Gut oder eine Summe von erheblicher Bedeutung in Frage steht. Nach diesen beiden zuletzt erwähnten Gesichtspunkten bestimmt sich somit der Begriff der materia absolute gravis. Von solchem Verlust bemerkt der heilige Thomas, er sei omnino contra voluntatem (S. th. 2, 2, q. 59, a. 4 ad 2).

Bei Arbeitern und Handwerkern wird ein Tagesverdienst oder genauer der auf einen Tag treffende Verdienst als relativ bedeutende Materie zu gelten haben, doch wird bei Arbeitern oder Handwerkern ohne Familie je nach Umständen etwa ein doppelt so großer Betrag als zur relativ bedeutenden Materie erforderlich vorauszusetzen sein. Würde jedoch dem Handwerker ein ihm zur Arbeit notwendiges Werkzeug gestohlen, so könnte die Schädigung auch bei an sich geringerem Wert der Sache natürlich sehr bedeutend werden. Wären der Eigentümer und seine Vermögenslage unbekannt, so müßten bei Beurteilung durchschnittliche Verhältnisse angenommen werden.

Für den absolut bedeutenden Wert eine genauere Zahl anzugeben, ist sehr schwierig; deren Angabe kann nur dem Beichtvater ein Anhaltspunkt zur Beurteilung sein, nie aber dürfte eine solche Fixierung zur Belehrung der Gläubigen benützt werden, weil viele so geradezu in Versuchung geführt würden. Am nächsten werden wohl die Angaben der Wahrheit kommen, die eine Summe oder einen Wert von vierzig bis fünfzig Mark als absolut bedeutende Materie bestimmen. Man wird auch hier von der allgemeinen Auffassung und zugleich von der Erwägung auszugehen haben, welche Wirkung eine mildere Ansicht auf die Sicherheit des Verkehrs und des Zusammenlebens ausüben müßte. Nicht außer acht zu lassen ist, daß durch jene genauere Angabe vor allem die Entscheidung von Ersatzpflichtfragen erleichtert werden soll, mit Hilfe jenes Anhaltspunktes ist nämlich die Frage zu beantworten, wann jedenfalls die Pflicht der Restitution sub gravi besteht, aber nicht immer liegt lediglich läßliche Sünde vor, wenn ein kleinerer Wert Wohlhabenden entzogen wurde; wenn etwa der zu bedeutendem Diebstahl entschlossene Dieb nur wenig vorfindet, so wird dadurch an der schweren Sünde nichts geändert. Mit Hilfe der Fixierung dessen, was als absolut bedeutende Materie anzusehen ist, läßt sich also bestimmen, wann auch Wohlhabenden gegenüber objektiv schwere Sünde vorliegt, vorausgesetzt ist dabei, daß ihre täglichen Einkünfte mindestens jenem Werte gleichkommen oder bei solchen ohne Familie mindestens die Hälfte davon betragen. Beim Diebstahl heiliger Sachen entscheidet die Seltenheit und die Schätzung und Verehrung der Gläubigen hinsichtlich der bedeutenden Materie, bei Mitteln zu guten Zwecken die erhebliche Beeinträchtigung des wichtigen Zweckes.

Mildere Beurteilung kann eintreten bei naher Beziehung der Personen, so wenn Kinder oder Gattin das Eigentumsrecht des Familienvaters verletzen, handelt es sich um wiederholte kleinere Diebstähle, so würde etwa der doppelte Betrag wie sonst zur bedeutenden Materie gehören. Milder sind auch Näschereien der Dienstboten zu beurteilen, umgekehrt aber müssen bei ihnen Diebstähle im gewöhnlichen Sinne mit Rücksicht auf die Pflicht der

Treue strenger angesehen werden.[61] Zu berücksichtigen hat man im allgemeinen bei Schädigung von Nahestehenden das Wesen der Verfehlung, das Objekt und die Intention. Nicht sündhaft wäre es, den einen oder andern Apfel am Wege zu nehmen, um ihn zu genießen, wohl aber mehr zu nehmen, als man verzehren kann, von wertvolleren Früchten gilt jedoch jene Konzession nicht. Keine Sünde ist es, jedenfalls nicht schwere Sünde, wenn Arme auch ohne Erlaubnis das nötige Holz im Walde sammeln, natürlich ohne Schädigung des Bestandes (Nr. 465). Bei kleineren Veruntreuungen von Handwerkern und Arbeitern gegenüber den Auftraggebern durch Zurückbehalten von Resten und Abfällen sind Gewohnheit des Ortes und Wissen der Geschädigten um diese Praxis zu beachten, natürlich darf man derlei nicht billigen, aber wenn die Geschädigten sich nichts daraus machen, kann man darüber wegsehen.

Vom Gesichtspunkt des Objektes aus kann eine mildere Beurteilung bei wiederholten kleineren Diebstählen oder kleineren Schädigungen berechtigt sein (Nr. 148, 2, a). Solche kleinere Diebstähle sind zusammenzunehmen, wenn sie ein moralisches Ganzes bilden. Dies ist ohne weiteres der Fall bei zusammenfassender Intention, wenn man also durch kleinere Diebstähle eine bedeutende Summe sich aneignen will. Dasselbe gilt auch, wenn mehrere zusammenwirken, um miteinander einen bedeutenden Gesamtbetrag sich anzueignen, der jedoch, kommt die absolut bedeutende Materie in Betracht, um die Hälfte größer sein müßte als sonst. Ebenso ergibt sich die moralische Einheit, wenn die Eigentumsverletzungen dieselbe Person treffen, einen einzelnen oder etwa den Staat. Handelt es sich um den einen oder andern kleinen Betrag, den der Wohlhabende vermutlich leicht schenken würde, so wird milder zu urteilen sein, anders, wenn er durch Wiederholung solcher Eigentumsverletzungen sich mit Recht desto mehr gekränkt fühlen müßte. Liegt zwischen den kleinen Diebstählen eine Zwischenzeit von mehreren Wochen, so können sie als einzelne Delikte betrachtet werden, bei ganz unbedeutenden Dingen darf die Zwischenzeit noch kürzer angesetzt werden, bei Diebstählen mit einer dem schweren Diebstahl sich nähernden Materie wäre ein Zwischenraum von zwei Monaten erforderlich. Kleinere Diebstähle, besonders mit verschiedenem Objekt oder solche in Abständen, die den Eigentümer weniger treffen und kränken, werden zu besonderer Materie erst, wenn der Wert etwa um die Hälfte größer ist, als sonst anzunehmen wäre, dies gilt auch für den sonst als absolut bedeutend zu erachtenden Wert. Zusammenwachsen können die Schädigungen ferner, wenn durch ein und dieselbe Handlung mehrere zugleich geschädigt werden, ebenso, wenn mehrere durch

[61] Cat. Rom. 3, 8, 9.

verschiedene Akte, die in kurzem Zeitabstand einander folgen, Schaden erleiden. Im ersten Fall wird als bedeutende Materie ein Wert angenommen, der den sonst vorausgesetzten um das Doppelte übersteigt. Würde im zweiten Fall entschieden, daß die Delikte nur für sich in Betracht kommen, so wäre die Sicherheit des Verkehrs erschüttert; doch wird hier zur schweren Sünde eine zwei- bis dreimal so bedeutende Materie, je nach den Abständen, und zwar im absoluten Sinn erfordert; die Verfehlungen würden nicht zusammenwachsen, wenn die Zeitabstände größer wären oder wenn wegen mangelnder Erinnerung der moralische Zusammenhang unterbrochen würde.[62] Falls die kleineren Delikte zu bedeutender Materie angewachsen sind, liegt die strenge Pflicht der Restitution vor.[63] Auch infolge von Ansammlung kleinerer Werte könnte allmählich materia gravis sich ergeben, hier käme es naturgemäß nicht auf die Zeitabstände an.

Die Frage nach der theologischen Qualität der einzelnen Akte ist dahin zu beantworten, daß die Intention, gleich zu Anfang gerichtet auf bedeutende Schädigung, schwer sündhaft ist, die einzelnen Verfehlungen stellen dann die Ausführung der schlimmen Absicht dar. Fehlt jene Absicht von vornherein, so sind die einzelnen kleinen Verstöße läßliche Sünde, wird man sich bewußt, daß nunmehr bedeutende Materie in Frage kommt, so wäre schwere Sünde vorhanden, sobald man den ergänzenden Akt vollzieht, würde man sich der Tatsache der materia gravis erst nach dem ergänzenden Akt bewußt und wäre man wenigstens zu teilweiser alsbald zu leistender Restitution entschlossen, so wäre keine schwere Sünde wegen zurückbehaltener bedeutenden Materie vorhanden. Wer nach der durch fortgesetzte kleine Diebstähle verschuldeten schweren Sünde gleichwohl wieder kleinere Diebstähle sich zuschulden kommen läßt, sündigt aufs neue läßlich, wenn es sich um ein anderes Objekt handelt; falls es sich um dasselbe Objekt handelt, gilt der Akt als Fortsetzung der schwer sündhaften Eigentumsverletzung.

449. Notaneignung. Menschliches Recht kann natürliches oder göttliches Recht nicht brechen, nach rein natürlichem Recht aber, bestehend auf Grund der göttlichen Vorsehung, sind die materiellen Mittel für den Unterhalt des Menschen bestimmt, daher wird durch Teilung und Aneignung der Erdengüter, zurückzuführen auf das menschliche Ius gentium, die Norm nicht aufgehoben, wonach mit diesen Gütern der Not des Menschen abzuhelfen ist. Wenn nun die Not so klar und dringend ist, daß augenscheinlich der gegenwärtigen Not mit dem, was sich gerade darbietet, abgeholfen werden muß, wenn also Le-

[62] Bei Kaufleuten, die ungerechtes Maß und Gewicht verwenden, darf höchstens zweifach bedeutendere Materie konzediert werden, wegen dauernd schlimmer Intention.

[63] Denz. n. 1188.

bensgefahr vorhanden und in anderer Weise nicht zu helfen ist, dann kann man in erlaubter Weise vom fremden Eigentum nehmen, was man braucht, und zwar kann man es heimlich oder offen tun (S. th. 2, 2, q. 66, a. 7. BGB. § 228 f. 904. StGB. § 54). Derselbe Grundsatz darf zugunsten des Nächsten, der in äußerster Not sich befindet, angewendet werden. Auch Wertvolles dürfte in Anspruch genommen werden, nicht aber, wenn die äußerste Not eine entfernte wäre; ein gefährlich Kranker dürfte nicht zur Ermöglichung der erforderlichen Kur sich eine große Summe aneignen, ein Gefangener nicht zur Befreiung; in solcher äußersten Not im uneigentlichen Sinn dürfte man sich nicht weiter aneignen, als der andere aus Liebe zu geben verpflichtet wäre. Vorausgesetzt ist bei Aneignung in äußerster Not, daß der andere nicht in derselben Not sich befindet. Genügt der Gebrauch, so darf nicht Aneignung erfolgen. Der Verlust ist dem andern zu vergüten, wenn der in äußerste Not Versetzte gleichzeitig anderwärts wenigstens der Aussicht nach Eigentum besitzt, womit er den Schaden ausgleichen kann, denn in solchem Fall ist nur bedingte Aneignung in der Not möglich. Kann der Notleidende den Eigentümer bitten, außer es handelte sich um eine individuell bestimmte Sache oder es wäre ihm die Bitte durchaus zuwider, so hat er die Pflicht, wenigstens eine Pflicht sub levi, es zu tun. Auf die Fälle der schweren Not darf der in äußerster Not geltende Grundsatz nicht ausgedehnt werden, weil sonst die Eigentumsordnung bedroht wäre.[64] Immerhin wird man zugeben können, daß der Notleidende in solcher Lage, falls er von einem Wohlhabenden abgewiesen wurde, ein Geringes sich aneignen dürfte, da der Eigentümer hierüber nicht mit Grund ungehalten sein würde. Auch in äußerster Not hat der Eigentümer nach manchen Theologen nur eine Liebespflicht, aber Unrecht wäre es jedenfalls, wenn der Eigentümer, der nicht in derselben Not ist, den Notleidenden verhindern wollte, von seinem Recht, das unbedingt Nötige sich anzueignen, Gebrauch zu machen. Würde der Eigentümer sich lediglich weigern, dem Armen zu helfen, so wäre dies also ein Verstoß gegen die Liebe, der Eigentümer wäre daher nicht ersatzpflichtig. Würde jedoch der Eigentümer den Notleidenden widerrechtlich verhindern, sich das Nötige zu nehmen, so wäre er für allen Schaden haftbar. Vgl. Nr. 293, 2.

450. Die geheime Schadloshaltung. Sie besteht in geheimer Kompensierung eines moralisch gewissen Rechtsanspruches aus fremdem Eigentum oder in der Aneignung fremden Eigentums ohne Wissen des Eigentümers zur Befriedigung eines Rechtsanspruches ihm gegenüber. Diese Selbsthilfe wird an sich durch die legale Gerechtigkeit verwehrt, wie Thomas von Aquin betont (S. th. 2, 2, q. 66, a. 5 ad 3), denn mit Rücksicht auf die öffentliche

[64] Denz. n. 1186.

Ordnung muß die gerichtliche Entscheidung in solchen Fällen dem Recht zum Siege verhelfen, nicht Eigenmächtigkeit und Selbsthilfe; leicht führt auch die Konzedierung der Selbsthilfe zur Gefährdung des Eigentumsrechtes, zumal da nur zu viele auf nichtige und eingebildete Gründe hin andern gegenüber ein förmliches Recht zu haben glauben. Gleichwohl wird man den angedeuteten Weg nicht durchaus als unzulässig bezeichnen dürfen, weil doch in einzelnen Fällen nur so der Anspruch zu realisieren ist.

Mehrere Bedingungen müssen jedoch zusammentreffen, soll das Mittel der geheimen Kompensierung nicht unerlaubt sein. Es muß vor allem ein Rechtsanspruch zweifellos bestehen, dessen Verwirklichung auf dem Wege gerichtlicher Entscheidung nicht oder nur schwer möglich ist, ferner ist zu vermeiden, daß der Schuldner durch doppelte Leistung geschädigt oder ein Dritter in Verdacht gebracht wird. Ein Rechtsanspruch muß bestehen, die Forderung muß sich also auf die kommutative Gerechtigkeit gründen, und da es sich um einen Rechtsanspruch dem andern gegenüber handelt, muß ein ihm wirklich gehörendes Gut in Betracht kommen, nicht etwa das ihm von einem Dritten geliehene. Vorausgesetzt wird, daß der Anspruch ein zweifelloser sei, er muß so gewiß sein, daß anzunehmen ist, der Richter würde zugunsten des Betreffenden entscheiden. Andernfalls, wenn das Recht zweifelhaft bleibt, verletzt der dennoch Kompensierende ein sicheres Besitzrecht, würde solches zugelassen, so bedeutete das eine schwere Erschütterung der öffentlichen Rechtsordnung. Die Nächstenliebe erheischt, daß die Schadloshaltung nicht etwa Dritte schädige, indem der Verdacht der Veruntreuung auf sie fällt oder indem sie Ärgernis nehmen, in der Meinung, es handle sich um ungerechten Eingriff. Besonders kann ein Anspruch als Voraussetzung der geheimen Kompensierung bei vorenthaltenem Entgelt für Dienstleistungen entstehen, wenn der ausbedungene Lohn nicht richtig bezahlt oder ein ungerechtfertigter Abzug gemacht wird oder auch, wenn der Dienstherr den Dienstleistenden unter Ausnützung seiner Notlage oder durch Drohung zum Dienst unter dem üblichen Lohnsatz bestimmte oder wenn der Dienstleistende gezwungen wurde, über die Vereinbarung hinaus Arbeiten zu übernehmen. Leichtfertige Ausdehnung des Kompensierungsrechtes ist natürlich zu verwerfen.[65]

451. Der Raub. Der Raub ist die gewaltsame ungerechte Wegnahme von fremdem Eigentum. Diebstahl und Raub sind gleicherweise Rechtsverletzungen; das Sündhafte, das sie gemeinsam aufweisen, liegt darin, daß einem andern wider dessen Willen ihm Gehöriges entzogen wird, nur geschieht es in dem ersten Fall insgeheim, im zweiten Fall mit offener Gewalt. So wird

[65] Denz. n. 1187.

klar, daß der Raub sich wesentlich vom Diebstahl unterscheidet, und zugleich, daß der Raub die schwerere Sünde ist; denn augenscheinlich ist Gewalt dem freien Willen mehr entgegengesetzt als Unwissenheit, dazu kommt, daß in der Gewaltanwendung ein Schimpf für die Person zu sehen ist (S. th. 2, 2, q. 66, a. 4. 9). Der Diebstahl kann sich mit dem Raub verbinden, wenn etwa der vom Eigentümer verfolgte Dieb Gewalt und Drohung gegen den Geschädigten anwendet. Von Raubanfall spricht man bei tatsächlichem Versuch, den Raub auszuführen. In gewissem Sinne steht dem Raube gleich die ungerechte Besteuerung, nicht minder die Vorenthaltung des gerechten Arbeitslohnes, sowie der Wucher; man kann in diesem Zusammenhang auch erinnern an Schädigung des Nächsten, herbeigeführt durch Meineid, durch falsches Zeugnis, durch Unterschlagung von Urkunden, durch Bestechung der Richter, nicht ohne Grund redet man in diesem Falle von Justizraub. Deutlicher noch als in den letzterwähnten Fällen tritt die Verwandtschaft mit dem Raube bei der Erpressung zutag. Hier wird mittels Drohung und Gewalt rechtswidrig ein Vermögensvorteil erzwungen. Richtet sich der Zwang nicht unmittelbar auf ungerechte Aneignung, sondern auf eine Handlung oder Unterlassung des andern, um so für die eigene Person unter fremder Schädigung einen Vorteil zu erzielen, alsdann kommt betrügerische Erpressung in Frage, so bei der Nötigung des andern, eine Quittung auszustellen, als wäre die Schuld bereinigt, oder bei der Nötigung, auf Klageerhebung zu verzichten (StGB. § 249 ff.).

452. Der Betrug. Der Betrug besteht in absichtlicher Täuschung des andern zu dessen Schaden und zur Erzielung eigenen Vorteils (S. th. 2, 2, q. 77, a. 1). Nach StGB. § 263 wird wegen Betrugs bestraft, „wer in der Absicht, sich oder einem Dritten einen rechtswidrigen Vermögensvorteil zu verschaffen, das Vermögen eines andern dadurch beschädigt, daß er durch Vorspiegelung falscher oder durch Entstellung oder Unterdrückung wahrer Tatsachen einen Irrtum erregt oder unterhält."

Was die Erscheinungsformen des Betruges betrifft, so kann er sich mit Rechtsgeschäften und Verträgen aller Art verbinden, besonders heftet er sich an den Kaufvertrag, sofern der Käufer über Quantität, Qualität und Wert absichtlich getäuscht und so geschädigt wird.

Der Betrug ist hauptsächlich auf die Habsucht zurückzuführen (S. th. 2, 2, q. 55, a. 8. Nr. 122). Seinem Wesen nach ist der Betrug Ungerechtigkeit und Lüge, leicht führt die Lüge zur Tücke und Arglist, zu tückischer Heuchelei, die unter dem Schein des Wohlwollens und der Ehrlichkeit den Nächsten schädigt und ausbeutet, dazu gesellt sich oft genug noch kalt berechnende Herzlosigkeit und Härte. Leicht abzusehen sind die sozialen Folgen dieser

Sünde, gleich der Lüge wird auch der Betrug oft rasch entdeckt, dadurch wird naturgemäß das gegenseitige Vertrauen erschüttert und vergiftendes Mißtrauen verbreitet. In schärfster Weise verurteilt deshalb die Heilige Schrift den Betrug, so besonders die Anwendung von falschem Maß und Gewicht, „denn ein Greuel für den Herrn, deinen Gott, ist jeder, der solches tut und solches Unrecht begeht" (Deut. 25, 13 ff. Spr. 20, 17. Jer. 22, 13. I Kor. 6, 8 ff. I Thess. 4, 6. I Petri 2, 1). Oft ereilt den Betrüger die Strafe schon in diesem Leben, womöglich verfängt er sich in seinen eigenen Fallstricken (Ps. 7, 16. S. th. 2, 2, q. 55, a. 5 ad 3). Der Betrug ist an sich schwere Sünde, nur auf Grund mangelnder Überlegung und Einsicht sowie mit Rücksicht auf geringfügige Materie bleibt dabei das Wesen der Ungerechtigkeit und Arglist unvollendet, weshalb in diesen Fällen per accidens läßliche Sünde vorliegt. Doch führt, vielleicht nirgends rascher als hier, die Untreue im Kleinen häufig zur schweren Verfehlung. Schon menschliche Klugheit müßte, wie nach dem Ausgeführten einleuchtend ist, zur Meidung jeglichen Betruges bestimmen, denn „ehrlich währt am längsten".

Als Arten des Betrugs sind zu nennen Urkundenfälschung, Bankrott und unlauterer Wettbewerb. Die Urkundenfälschung zu eigenem Vermögensvorteil und Nutzen erscheint als direkter Verstoß zugleich gegen das Gemeinwohl, wenn dadurch das öffentliche Vertrauen erschüttert oder in Mitleidenschaft gezogen wird. Mit dem Bankrott verbindet sich Betrug,[66] wenn Vermögensstücke widerrechtlich verheimlicht oder beseitigt, Rechtsgeschäfte zum eigenen Vorteil erdichtet, die Handelsbücher verheimlicht, vernichtet oder absichtlich nicht geführt werden (StGB. § 267 ff.). Nicht Betrug im strengen Sinne, aber eine ausgesprochene Ungerechtigkeit ist vorhanden, wenn in leichtfertiger Weise auf den Bankrott durch übermäßigen Luxus und Aufwand oder durch Börsenspekulationen hingearbeitet wird, sofern so andere unter Mißachtung ihrer rechtlichen Ansprüche geschädigt werden. Betrügerisch ist sodann der unlautere Wettbewerb, sobald die Kauflustigen von den Verkäufern durch falsche Angaben über Qualität, Herkunft, Herstellungsart und Preisbemessung oder in anderer erheblichen Beziehung zu ihrem oder der Konkurrenten Schaden getäuscht werden. Mit Recht erläßt der Staat Gesetze zur Bekämpfung des unlauteren Wettbewerbs[67] und droht er Strafen an gegen das angedeutete Unrecht.

Eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Betrug weisen Untreue und Unterschleif auf, sofern dabei widerrechtlich ein persönlicher Vorteil intendiert oder ein Nachteil des andern erstrebt oder verschuldet wird. Jenes ist besonders beim

[66] Cat. Rom. 3, 8, 12.

[67] Reichsgesetz zur Bekämpfung des unlauteren Wettbewerbs vom 27. 5. 1896.

Unterschleif der Fall, hier erwirbt man sich heimlich unter Mißbrauch des Vertrauens oder unter Verletzung der Treue und der vorausgesetzten Uneigennützigkeit Vermögensvorteile. Untreue begeht, wer in der Stellung eines Vormunds, Stiftungsverwalters oder in ähnlicher Vertrauensstellung das ihm anvertraute Gut nicht gewissenhaft und pflichtgemäß verwaltet, so daß der Eigentümer geschädigt wird (StGB. § 266).

453. Der Wucher. Der Wucher (Nr. 422) ist soviel als ungerechter Gewinn bei Kreditgeschäften, im weiteren Sinne versteht man darunter die Ausbeutung anderer bei Rechtsgeschäften überhaupt oder die vertragsmäßige Aneignung eines offenkundigen Mehrwertes, in diesem Sinne spricht man von Getreidewucher und anderen Arten des Wuchers. Kreditgeschäfte sind im Unterschied von dem Zug-um-Zuggeschäft solche, wobei der gegenwärtigen Leistung die Gegenleistung erst später folgt, so daß zwischen den Vertragschließenden eine Art Vertrauensverhältnis wie zwischen Gläubiger und Schuldner entsteht. Hier hat also der eigentliche Wucher seine Stätte; außer dem Darlehen kommen der Kauf auf Kredit, das Diskontieren eines Wechsels und ähnliche Kreditgeschäfte in Betracht.

Da jeglicher Gewinn beim Darlehen mit Rücksicht auf das Darlehen selbst verwerflich ist und nur äußere Titel das Zinsnehmen erlaubt machen, so ist daran festzuhalten, daß auf Grund des Darlehensvertrages, wenn kein äußerer Titel vorliegt, auch keine Mehrleistung gefordert werden darf. Wucher bei Gelddarlehen ist in moderner Zeit jede den gesetzlichen Zinsfuß überschreitende Forderung, ja auch eine diesem entsprechende Forderung, falls der staatlich konzedierte Zinsfuß übermäßig hoch wäre, es müßte denn sein, daß ein besonderer Titel eine Mehrforderung rechtfertigte. Würde man infolge des Darlehens einen Verlust erleiden, der durch Erhebung des üblichen Zinses gedeckt ist, so dürfte man dafür keine Mehrleistung verlangen, das wäre Wucher, bestünde aber ein außerordentliches Risiko, so dürfte man dieses, soweit der übliche Zins zur Sicherung nicht ausreicht, entsprechend in Anschlag bringen. Das deutsche StGB. (§ 302 a) erfaßt nur besonders eklatante Fälle des Wuchers oder den Wucher im relativen Sinne, indem mit Strafe bedroht wird, wer unter Ausbeutung der Notlage, des Leichtsinnes oder der Unerfahrenheit eines andern mit bezug auf ein Darlehen oder auf die Stundung einer Geldforderung oder auf ein anderes zweiseitiges Rechtsgeschäft, das denselben wirtschaftlichen Zwecken dienen soll, sich oder einem Dritten Vermögensvorteile versprechen oder gewähren läßt, die den üblichen Zinsfuß dergestalt überschreiten, daß nach den Umständen des Falles die Vermögensvorteile in auffälligem Mißverhältnis zu der Leistung stehen. Erschwerende Umstände werden angenommen, wenn sich jemand die wucherischen Ver-

mögensvorteile wechselmäßig oder auf Ehrenwort versprechen läßt (StGB. § 302 b). Nach BGB. § 138 ist ein Rechtsgeschäft, das gegen die guten Sitten verstößt, nichtig; nichtig ist insbesondere ein Rechtsgeschäft, durch das jemand unter Ausbeutung der Notlage, des Leichtsinnes oder der Unerfahrenheit eines andern sich oder einem Dritten für eine Leistung Vermögensvorteile versprechen oder gewähren läßt, die den Wert der Leistung dergestalt übersteigen, daß den Umständen nach die Vermögensvorteile in auffälligem Mißverhältnis zu der Leistung stehen (vgl. BGB. § 246 ff.). Dem Wucher beim Darlehen steht es gleich, wenn bei anderen Kreditgeschäften eine Mehrleistung verlangt wird, die gegen das Äquivalenzprinzip verstößt, so wenn etwa bei der Diskontierung von Wechseln ein Abzug über den normalen Diskontosatz ohne besonderes Risiko gemacht würde.

Der Wucher ist wie Diebstahl und Betrug Sünde gegen die Verkehrsgerechtigkeit und analog zu beurteilen wie die eben erwähnten Sünden. Bei Ausbeutung fremder Not tritt noch der besondere Gegensatz zur Nächstenliebe hinzu. Früher wurde der Wucher mit schweren kirchlichen Strafen bedroht (vgl. C. c. 2354. StGB. § 302).

§ 112. Die Restitutionspflicht.[68]

454. Wesen der Restitution. Die Restitution ist ein Akt der Gerechtigkeit, wodurch ein dem Nächsten zugefügtes Unrecht wieder ausgeglichen wird, sei es daß ihm das Seinige zurückerstattet oder eine Schädigung vergütet wird. Die Herstellung der sachlichen Gleichheit ist der kommutativen Gerechtigkeit eigentümlich, sie fordert nicht nur, im Handel und Verkehr dem andern zu leisten, was ihm gebührt, sondern auch zurückzugeben oder zu vergüten, was ihm rechtswidrig entzogen wurde (S. th. 2, 2, q. 62, a. 1. a. 6 ad 3); und zwar kommt es in erster Linie nicht darauf an, daß jener, der mehr hat, als er haben sollte, aufhört, mehr zu besitzen, sondern darauf, daß der Verkürzte entschädigt werde (S. th. 2, 2, q. 62, a. 6 ad 1). Nicht dasselbe gilt von der Verletzung der Liebe, der Dankbarkeit und anderer Tugenden, weil hier kein Recht gegeben ist, das verletzt würde. Es handelt sich somit bei der Restitution, kurz gesagt, um Wiederherstellung des rechtmäßigen Besitzstandes, an Rechten oder an Sachen (BGB. § 249); restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae, restituere importat redditionem illius rei, quae iniuste ablata est, sic enim per iteratam eius exhibitionem aequalitas reparatur (S. th. 2, 2, q. 62, a. 1 f.). Zu

[68] Alph., Mor. 3, 5, 547 ff. Kutschker, Die Lehre vom Schadenersatz, 1851. Lönartz, Die Restitutionspflicht des Besitzers fremden Gutes, 1885. Hohenlohe-Schillingsfürst, Gründe der Schadensersatzpflicht in Recht und Moral, 1914.

dem, was dem Nächsten in genau umgrenztem Umfang als das Seinige gehört, hat man jedoch auch das zu rechnen, worauf er einen Anspruch hat, also nicht nur sein ius in re, sondern auch sein ius ad rem. Verletzt werden kann das strikte Recht des andern auf mancherlei Weise: durch Diebstahl, Raub, Betrug, Verstümmelung, Mord, Verleumdung und Beschimpfung. Zu unterscheiden von der Restitution ist die Genugtuung; während durch die Restitution die sachliche Gleichheit wiederhergestellt wird, bezieht sich die Genugtuung auf die Person; die Genugtuung kann nach positivem Recht an die Stelle der Restitution treten bei einem Unrecht, das nicht durch Wiedererstattung aufgehoben ist (vgl. BGB. § 249). Mit der Restitution ist übrigens nicht der ganze Schaden ausgeglichen, für die etwaige Sünde ist außerdem noch vor Gott Buße zu tun.

455. Pflicht der Restitution. Aus dem Dargelegten ergibt sich, daß die Pflicht, zu restituieren, eine solche der Gerechtigkeit ist, der Art nach ist sie also eine schwer verbindliche. Die Pflicht der Restitution ist naturrechtlich begründet, und sie wird von der Heiligen Schrift wiederholt eingeschärft (Ex. 20, 15. 22, 1 ff. Ez. 33, 14 ff. Matth. 5, 23 ff. I Kor. 6, 8 f.). Augustinus gibt der christlichen Tradition kurzen Ausdruck, wenn er feststellt: non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum.[69] Thomas von Aquin erklärt, die Restitution des ungerecht Entzogenen sei notwendig zum Heile, weil die Wahrung der Gerechtigkeit dazu notwendig sei (S. th. 2, 2, q. 62, a. 2). Dies hängt damit zusammen, daß die Gerechtigkeit für die Ordnung des Lebens der Gemeinschaft von höchster Bedeutung ist. Somit ist wenigstens die Bereitwilligkeit, nach Möglichkeit zu restituieren, zur Vergebung der Schuld erforderlich (Ez. 33, 14 f. Jak. 5, 4), weil sonst der ungerechte Wille fortbesteht. Handelt es sich um Wichtiges, sind Schädigung und Kränkung des Nächsten bedeutend, so ist die objektiv schwere Pflicht der Restitution gegeben, subjektiv ist sie gegeben, wenn man sich der bedeutenden Materie bewußt ist. Speziell die Schädigung im engeren Sinne begründet dann eine schwer verbindliche Restitutionspflicht, wenn bedeutende Rechtsschädigung mit schwerer sittlicher Schuld verursacht wurde, also mit Wissen und Willen, leichte Schuld würde leichte Verbindlichkeit zur Folge haben (vgl. BGB. § 829). Der Mangel des ernstlichen Willens, zu restituieren, ist zu vermuten, wenn unnötiger Aufwand nicht eingeschränkt wird oder wenn der Verpflichtete Ausflüchte sucht, um die Restitution zu verzögern und auf Grund anderer ähnlicher Indizien. Im Falle der Unmöglichkeit ist zu leisten, was geleistet werden kann. Der fortgesetzte Wille, nicht zu restituieren, bildet mit der Tat eine Sünde. Würde nach gefaßtem guten Vorsatz die

[69] Augustinus, Ep. 153, 6, 20.

Intention, nicht zu restituieren, erneuert, so wäre dies ein neuer sündhafter Akt (Nr. 163). Doch wird in der Beicht die Angabe der Zeitdauer genügen, während deren in schuldhafter Weise nicht restituiert wurde.

456. Bereich der Restitutionspflicht. Die Pflicht der Restitution erstreckt sich nur auf das Gebiet der kommutativen Gerechtigkeit, nicht auch auf das Gebiet der legalen und distributiven Gerechtigkeit (Nr. 123 ff.). Dies ergibt sich aus dem Wesen der verschiedenen Arten von Gerechtigkeit. Nur durch Verfehlungen gegen die kommutative Gerechtigkeit wird dem andern etwas entzogen, worauf er ein striktes Recht hat, was ihm also in genau umschriebenem Umfang als das Seinige gehört und gebührt; hier läßt sich die verletzte Gleichheit im vollen Sinne wiederherstellen. Anders bei der legalen Gerechtigkeit; dank der gesetzlichen Gerechtigkeit hat der Staat von den Mitgliedern zu fordern, was zum Bestand des Ganzen erforderlich ist, aber der einzelne gibt nun dem Staate von dem, was ihm, dem einzelnen, gehört, er gibt nicht dem Staate das diesem eigentlich und im strengen Sinn Gehörende sozusagen zurück; verletzt daher der einzelne die ihm auferlegte Pflicht, etwa eine bestimmte Steuer zu entrichten, so kann von einer Restitution im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein, sondern nur von Schuld und Sünde. Und ganz ähnlich bei Verletzung der distributiven Gerechtigkeit; der für gerechte Stellenbesetzung in Staat oder Kirche Verantwortliche hat selbstverständlich die ernste Pflicht, nach gewissenhafter Prüfung dem Würdigsten und Geeignetsten das in Frage stehende Amt zu übertragen, und die Verantwortung für gerechte Verleihung der Ämter wird um so größer, je wichtiger das zu verleihende Amt ist, aber der zu Unrecht Übergangene hat nicht etwa das, was ihm als das Seinige gehört, eingebüßt, sicherlich ist ihm ein wirkliches Unrecht zugefügt worden, aber nicht ein Unrecht im striktesten Sinn. In beiden Fällen liegt also wohl Sünde und oft genug, wegen der Wichtigkeit der Sache, schwere Sünde vor, aber es liegt keine Schädigung des andern, also im ersten Fall des Staates, im zweiten Fall des einzelnen, hinsichtlich der Dinge vor, die ihnen als Eigentum zugehören. Somit besteht hier keine Restitutionspflicht.

Dagegen kann zugleich mit der legalen und besonders mit der austeilenden Gerechtigkeit die kommutative Gerechtigkeit verletzt werden. Würde der für die Ämterverleihung Verantwortliche einen Unfähigen begünstigen und auswählen, so würde solche Gewissenlosigkeit die Pflicht der Restitution nach sich ziehen. Dasselbe ist der Fall, wenn nach veranlaßter Konkurrenz von Bewerbern nicht der Geeignetste bevorzugt würde. Hier bestünde die Pflicht der Restitution, weil zwischen der verantwortlichen Stelle und den Bewerbern ein stillschweigendes Übereinkommen vorauszusetzen ist, wonach

der Beste zu bevorzugen sein wird, sonst hätte ja der Bewerberaufruf keinen rechten Sinn. Im andern Fall bestünde die Pflicht der Restitution, weil die verantwortliche Stelle der Gemeinschaft gegenüber die Verbindlichkeit hat, keinem Untauglichen ein Amt zu übertragen, sonst tritt natürlich Haftung für den zu erwartenden Schaden ein.

Kann wegen der Eigenart des verletzten Rechtsgutes, so bei verletzter Ehre, ein genau entsprechender Ersatz nicht festgestellt werden, so ist eine Restitution im eigentlichen Sinne nicht denkbar, denn die Ehrenkränkung läßt sich mit Geld nicht ausgleichen, die ungleiche Art der in Betracht kommenden Güter verhindert die Kompensierung nach Gleichheit. Soweit eine Kompensation stattfinden kann, muß sie natürlich stattfinden, so sind einem Verwundeten von dem Täter die Heilkosten zu ersetzen; darüber hinaus soll freilich der Schädiger leisten, was er nach Sachlage leisten kann und geziemender Weise zu leisten hat, aber eine Rechtspflicht ist nicht zu statuieren. Wird vom Richter eine Vergütung wegen des Schadens, der nicht Vermögensschaden ist, bestimmt, so hat der Schädiger auf Grund des der Autorität schuldigen Gehorsams die Gewissenspflicht, der Vorschrift zu genügen (BGB. § 253. 847. 1300).

457. Die Wurzeln der Restitution. Als Wurzeln oder Gründe der Restitution werden gewöhnlich zwei genannt, nämlich die ungerechte Handlung, wodurch die Schädigung im weiteren Sinne herbeigeführt wird, die iniusta acceptio et damnificatio, sowie das unrechte Gut, die res aliena accepta vel retenta, wozu noch die Pflicht der Restitution auf Grund des Vertrages kommt, wobei es sich lediglich um Erfüllung der eingegangenen Verbindlichkeit und infolge davon zuweilen um Komplizierung der Restitutionspflicht handelt. Als Hauptgründe der Restitution kommen daher in Betracht der ungerechte Besitz fremden Eigentums und die ungerechte Schädigung eines fremden Rechtsgutes; der Übersichtlichkeit und Klarheit wegen ist dann die Mitwirkung zur Verletzung fremden Sachenrechtes noch gesondert zu behandeln; auch da liegt streng genommen kein selbständiger Titel der Restitution vor, vielmehr stellt sich die Mitwirkung in manchen Fällen als Teilnahme an ungerechtem Besitz, in andern Fällen als ungerechte Enteignung oder Schädigung fremden Rechtsgutes dar. Was die beiden Hauptgründe der Restitution betrifft, den ungerechten Besitz und die ungerechte Schädigung, so ist dort der Charakter des Gutes und hier die ungerechte Handlung maßgebend, hier kommt es auf den fremden Schaden, dort vor allem auf den eigenen Gewinn, die eigene Bereicherung an, im ersten Fall entscheidet das Faktum, im zweiten Fall die theologische, unter Umständen die juridische Schuld.

§ 113. Die Pflicht der Wiedererstattung fremden Gutes.

458. Die Restitutionspflicht des gutgläubigen Besitzers.

Die Entscheidung von Ersatzfällen wird erleichtert durch die bekannten römisch-rechtlichen und zugleich naturrechtlichen Normen: res clamat ad dominum, res fructificat domino, res perit domino, nemo locupletari debet cum alterius iniuria vel iactura, dazu noch der Grundsatz: mala fides sola damnum praestare debet. Somit gebühren dem rechtmäßigen Eigentümer die zu Unrecht besessene Sache, die daraus gewonnene Bereicherung nebst den daraus gezogenen Nutzungen (vgl. jedoch die Verbindlichkeit des redlichen Besitzers nach positivem Gesetz), dagegen begründet einen Schadenersatz nur der unredliche Besitz fremder Sache; geht die Sache ihrer natürlichen Beschaffenheit zufolge unter, so trägt der Eigentümer den Verlust (doch vgl. Nr. 459).

Der gutgläubige Besitzer braucht, eben weil er in gutem Glauben war, keinen Schadenersatz zu leisten und die Nutzungen, gezogen vor Eintritt der Rechtshängigkeit, nicht herauszugeben, doch soll er, weil fremdes Eigentum in Frage steht, auch keiner Bereicherung sich erfreuen, hätte er also mehr Nutzungen gezogen, als ordnungsgemäßer Wirtschaft entspricht, so müßte sogar der auf Grund onerosen Titels gutgläubige Besitzer für diesen Überschuß die Klage auf Herausgabe gelten lassen (BGB. § 993).

Hat der Besitzer bonae fidei die Sache unentgeltlich erworben, so ist er zur Herausgabe der Sache verpflichtet, wenn er sie noch besitzt, und zwar in dem Zustand, wie sie in seinem Besitze sich findet, außer er wäre auf Grund der Verjährung inzwischen Eigentümer geworden (BGB. § 932. 935. 937). Der gutgläubige Besitzer hat überdies die ungerechtfertigte Bereicherung an den Eigentümer herauszugeben, stammend aus dem Verbrauch oder aus dem Verkauf der Sache, falls der Eigentümer die Sache nicht mehr erhält. Was die Nutzungen angeht, so bestimmt das BGB. § 988: Hat ein Besitzer, der die Sache als ihm gehörig oder zum Zweck der Ausübung eines ihm in Wirklichkeit nicht zustehenden Nutzungsrechtes an der Sache besitzt, den Besitz unentgeltlich erlangt, so ist er dem Eigentümer gegenüber zur Herausgabe der Nutzungen, die er vor dem Eintritt der Rechtshängigkeit zieht, nach den Vorschriften über die Herausgabe einer ungerechtfertigten Bereicherung verpflichtet (BGB. § 812 ff.). Nicht in Betracht kommen dabei die Früchte des Fleißes, zurückzuführen auf die persönliche Betätigung. Auf Ersatz für die notwendigen Aufwendungen und seine Bemühungen hat der gutgläubige Besitzer Anspruch, ebenso sind ihm die nützlichen Aufwendungen zu ersetzen, soweit sie in die Zeit vor der Rechtshängigkeit fallen

und den Wert der Sache noch zu der Zeit erhöhen, zu der der Eigentümer die Sache wiedererlangt (BGB. § 996). Hat der Besitzer mit der Sache eine andere Sache als wesentlichen Bestandteil verbunden, so kann er sie abtrennen und sich aneignen (BGB. § 997).

Hat der gutgläubige Besitzer die Sache gegen Entgelt erworben, so muß er die Sache an den Eigentümer herausgeben, wenn dieser die Herausgabe verlangt (BGB. § 985) und noch nicht Verjährung eingetreten ist, dem Besitzer steht das Recht des Rückgriffs auf den Veräußerer zu (Nr. 410). Dazu tritt wieder die Pflicht der Herausgabe ungerechtfertigter Bereicherung aus Nutzungen, einschließlich der Nutzungen, die der Besitzer nach den Regeln einer ordnungsmäßigen Wirtschaft hätte ziehen können, vorausgesetzt, daß Verschulden vorliegt (BGB. § 987); jedoch kommt die Bereicherung nur in Betracht, soweit sie sich nach Beginn der Rechtshängigkeit oder nach erlangter Kenntnis des Rechtsmangels ergeben hat (BGB. § 987. 990). Der Besitzer hat also dem Eigentümer die Nutzungen nur herauszugeben, soweit er sie nach dem Beginn der Rechtshängigkeit zieht, die vorher gezogenen Früchte braucht er nicht herauszugeben oder zu ersetzen, diese positive Bestimmung ist nicht zu beanstanden, da dem Vorteil die Verpflichtung entspricht, die für die Zeit des Früchtebezuges erforderlichen gewöhnlichen Erhaltungskosten zu tragen (BGB. § 994 f.). Ferner sind von dem Besitzer alle Früchte herauszugeben, die nach den Regeln einer ordnungsmäßigen Wirtschaft nicht als Ertrag der Sache anzusehen sind (BGB. § 993), hätte er also zuviel Holz im Wald geschlagen, so wäre der Mehrbezug herauszugeben.

Wenn der gutgläubige Besitzer die Sache veräußerte und nunmehr erfährt, daß es sich um fremdes Gut handelt, so braucht er den Eigentümer nicht aufmerksam zu machen, auch nicht den Käufer, falls er riskierte, den empfangenen Kaufpreis einzubüßen, denn er hat die Sache nicht mehr und ist auch nicht schuldig, daß der Eigentümer seines Eigentums beraubt ist, daher braucht er nicht mit großem Schaden dem Eigentümer die Sache zu verschaffen. Die Restitutionspflicht betrifft die Sache, ein persönliches Pflichtverhältnis besteht nur zwischen dem Eigentümer und jenem, der ihn in schuldhafter Weise um sein Eigentum gebracht, erhält er die Sache nicht mehr, so hat er sich an den Schädiger zu halten. Ebensowenig muß der gutgläubige Besitzer unter Gefährdung des Kaufpreises die Sache statt an den Verkäufer an den Eigentümer zurückgeben. Ist es dem Eigentümer unmöglich, die Sache zu erhalten, so hat der gutgläubige Besitzer lediglich die Pflicht, die ungerechtfertigte Bereicherung herauszugeben. Hat der gutgläubige Besitzer die Sache unentgeltlich veräußert, ohne etwa dadurch selbst eine Ersparnis an seinem

Vermögen zu erzielen, so ist er nicht zum Ersatz verpflichtet, doch hätte er den Beschenkten oder den Eigentümer aufmerksam zu machen, soweit er nicht eigenen Schaden riskiert. Wenn der gutgläubige Besitzer die Sache teurer verkaufte, als er sie kaufte, so liegt nicht ungerechtfertigte Bereicherung vor, soweit er nur durch seine Geschicklichkeit mehr erhielt. Nach Wiederverkauf der Sache ist der frühere gutgläubige Besitzer fremder Sache zur Herausgabe des Kaufpreises an seinen Käufer verpflichtet, wenn dieser den Kauf rückgängig macht oder dem Eigentümer selbst die Sache zurückerstattet, doch dürfte er dies nicht vorzeitig tun, so daß der gutgläubige Besitzer den Kaufpreis einbüßt. Wurde eine bewegliche Sache verkauft, so bestimmt das BGB. (§ 440), und dem Käufer zum Zweck der Eigentumsübertragung übergeben, so kann der Käufer wegen des Rechtes eines Dritten, das zum Besitz der Sache berechtigt, Schadenersatz wegen Nichterfüllung nur verlangen, wenn er die Sache dem Dritten mit Rücksicht auf dessen Recht herausgegeben hat oder sie dem Verkäufer zurückgewährt, oder wenn die Sache untergegangen ist. Die letzte Bestimmung, wonach Schadenersatz wegen Nichterfüllung auch bei Untergang der Sache dem Käufer fremder Sache zustehen soll, tritt im Gewissensbereich nur in Geltung, abgesehen vom Fall der Bereicherung, wenn die Forderung vom Käufer erhoben wird. Wenn aber der Verkäufer die fremde Sache unentgeltlich erhielt, also um den Kaufpreis bereichert ist, so wird er diesen im Sinn der angeführten Bestimmung im Fall des Unterganges der Sache dem Käufer, nicht dem Eigentümer zu übergeben haben.

Im Zweifel hinsichtlich des Eigentums wie der Früchte ist zugunsten des gutgläubigen Besitzers zu entscheiden, sowohl mit Rücksicht auf Gemeinwohl und Verkehrssicherheit als mit Rücksicht auf den Grundsatz: melior est condicio possidentis.

Die gesetzlichen Modifikationen des Naturrechts dürfen wegen des eben erwähnten Interesses auch im Gewissensbereich anerkannt werden, ja sie sind unter Umständen, zur Vermeidung von Streitigkeiten und aus anderen Gründen, als verbindlich zu betrachten.

459. Der bösgläubige Besitzer. Bösgläubiger oder unredlicher Besitzer ist, wer mit Wissen ohne Rechtsgrund sich fremde Sache aneignete, also auch, wer die Sache gefunden und sich nicht die entsprechende Mühe gegeben hat, den Eigentümer ausfindig zu machen, oder wer es versäumt, sich bei Zweifel über die Rechtmäßigkeit des Besitzes zu vergewissern. Hier kommt zur Tatsache des Besitzes fremder Sache die formell ungerechte Handlung.

Der unredliche Besitzer und ähnlich der in Verzug gekommene Schuldner (BGB. § 286 f.) hat die Sache oder ihren Wert nebst allen Nutzungen, die seit Eintritt der mala fides gezogen wurden, einschließlich der schuldhaft versäumten, herauszugeben (BGB. § 990. 987).

Überdies hat der unredliche Besitzer, weil er nicht nur ex possessione, sondern zugleich ex damnificatione haftbar ist, allen infolge seiner Handlung entstehenden Schaden und entgehenden Gewinn dem Eigentümer zu vergüten (BGB. § 249 ff. 992). Nicht nur jede Fahrlässigkeit, sondern überdies den zufälligen Verlust hat der unredliche Besitzer zu vertreten, desgleichen zufällige Unmöglichkeit der Herausgabe und zufällige Verschlechterung der Sache, außer diese Umstände hätten sich auch ohne die Entziehung und bei rechtzeitiger Leistung des in Verzug gekommenen Schuldners ergeben (BGB. § 287. 848). Der Schuldner wird also nur frei, wenn die Schädigung der Sache ebenso bei dem Berechtigten oder wenigstens gleichzeitig, obschon infolge eines anderen Ereignisses, eingetreten wäre. Keineswegs entfällt die Verpflichtung für den unredlichen Besitzer, wenn die Sache beim Eigentümer untergegangen wäre und nur, weil sie ihm entzogen war, noch besteht, dadurch wird die Pflicht der Zurückgabe nicht berührt. Auch die Rettung einer sonst sicher zugrunde gehenden Sache verleiht keinen Anspruch auf sie, denn, solange die Sache besteht, gehört sie dem Eigentümer, nur wenn die nicht zu rettende verbrauchbare Sache verbraucht wurde, existiert keine weitere Verpflichtung.

Was den zu ersetzenden Wert betrifft, so gebührt dem Eigentümer der Zuwachs sowie Vergütung für allen Schaden, wenn die Sache eine Wertminderung erlitt und der Eigentümer geschädigt wurde, weil er die Sache zur Zeit des höheren Wertes nicht besaß. Hätte der Eigentümer die Sache nicht bis zur Werterhöhung behalten, so ist der Wert zur Zeit der Entziehung maßgebend, ebenso wenn er sicher die Preiserhöhung versäumt oder die Preisminderung abgewartet hätte; andernfalls kommt ihm die Preissteigerung zugute. Gewöhnlich wird der Ersatz des Entwendungswertes nebst Zins (BGB. § 288. 849) und der bisherigen Nutzung genügen. Nach BGB. § 252 umfaßt der zu ersetzende Schaden auch den entgangenen Gewinn, der nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge oder nach den besonderen Umständen, insbesondere nach den getroffenen Anstalten und Vorkehrungen, mit Wahrscheinlichkeit erwartet werden konnte. Zugunsten des unredlichen Besitzers wäre hinsichtlich des zu vergütenden Gewinnes dann zu entscheiden, wenn der Eigentümer für die fehlende Sache leicht Ersatz schaffen konnte.

Die notwendigen Aufwendungen dürfen nach BGB. (§ 996) angerechnet werden, überdies billigerweise auch andere als die notwendigen, nämlich die

nützlichen, dauernd wertsteigernden Auslagen, die der Eigentümer selbst gemacht hätte; andernfalls, wird diese Milderung versagt, würden sich Härten nicht vermeiden lassen.

Ein unredlicher Besitzer, der die Sache von dem gekauft hat, der sie dem Eigentümer widerrechtlich entzog, darf, vor erfolgter Eviktion, die Sache nicht gegen Erstattung des Kaufpreises an den Verkäufer zurückgeben, wenn der Eigentümer so nur schwer zu seinem Recht kommen kann, im übrigen ist der unredliche Besitzer befugt, sich auf die Ungültigkeit des Vertrags zu berufen. Doch könnte man zugunsten des unredlichen Besitzers trotz erschwerter Rückgewinnung für den Eigentümer geltend machen, daß dessen Recht durch das angedeutete Verfahren des unredlichen Besitzers nicht in höherem Grade verkürzt wird, als es vor Eingehung des Kaufvertrages zutraf. Im Eviktionsfall, im Fall der Zurückforderung der Sache durch den Eigentümer, bildet jedoch die Gefahr, den Kaufpreis zu verlieren, für den unredlichen Besitzer keinen Grund, die Herausgabe zu verweigern.

460. Restitutionspflicht bei zweifelhaftem Besitz. Da ein rein negativer Zweifel nicht zu beachten ist, so kommt nur der positive Zweifel und auch dieser nur dann in Betracht, wenn er einigermaßen erheblich ist. Bei begründetem Zweifel ist der Besitzer zu einer Nachforschung verpflichtet, die zu dem Grad des Zweifels, zur Aussicht, den Eigentümer festzustellen, und zur Bedeutung der Sache im vernünftigen Verhältnis steht. So ist klar, daß angesichts großer Bedeutung der Sache entsprechend höhere Kosten nicht gescheut werden dürfen, um Klarheit zu schaffen, oder daß bei unbedeutender Sache nicht erkleckliche Ausgaben gemacht werden müssen.

Die geltenden Grundsätze für die Restitution sind jedoch anders zu bestimmen, wenn der Besitzer von Anfang an Zweifel hegen mußte, und anders, wenn der Zweifel erst später der bona fides folgt. Dazu kommt noch der Fall gröblicher Vernachlässigung der Untersuchung seitens des redlichen Erwerbers, der später Bedenken hat.

Wenn der gutgläubige Erwerber später an der Berechtigung des Besitzes zweifelt und nach entsprechender Nachforschung den Eigentümer feststellt, so hat er zu restituieren nach den für einen gutgläubigen Besitzer maßgebenden Normen. Ist der Eigentümer nicht festzustellen oder der Zweifel nicht zu lösen, so gilt: melior est condicio possidentis; insbesondere kommen zu seinen Gunsten die Bestimmungen hinsichtlich der Ersitzung in Betracht, die Ersitzungszeit beginnt mit dem gutgläubigen Erwerb.

Versäumt es aber der Besitzer in schuldhafter Weise, Klarheit zu schaffen, so steht er von da an dem unredlichen Besitzer gleich. Bei nicht mehr zu lösendem Zweifel im allgemeinen, ob die Sache fremdes Eigentum sei, ist

alsdann Restitution an die Armen in größerem oder geringerem Umfang zu raten; handelt es sich aber um ein bestimmtes fremdes Recht, das infolge Vernachlässigung geschädigt und vereitelt wird, so ist je nach der anzunehmenden Beeinträchtigung jenes Rechtes oder nach Maßgabe der Aussicht, die der Eigentümer gehabt hätte, zu seinem Recht zu kommen, an die Armen oder zugunsten frommer Zwecke Ersatz zu leisten.

War der Besitzer beim Erwerb des Besitzes nicht in gutem Glauben, so haftet er dem Eigentümer von der Zeit des Erwerbes an, er hat die Nutzungen herauszugeben, die er nach Eintritt der Rechtshängigkeit zieht, und er ist von da an dem Eigentümer für verschuldeten Schaden haftbar; hat sich der Besitzer durch verbotene Eigenmacht oder durch eine strafbare Handlung den Besitz verschafft, so haftet er dem Eigentümer nach den Vorschriften über den Schadenersatz wegen unerlaubter Handlungen (BGB. § 990. 992). Ist der Eigentümer nicht aufzufinden, so hat der zweifelnde Besitzer nach erkannter Rechtsverletzung an die Armen zu restituieren, weil niemand auf dem Wege des Unrechtes sich bereichern darf. Bleibt der Zweifel etwa des Käufers am Verfügungsrecht des Verkäufers bestehen, so hat der Käufer pro qualitate dubii zu restituieren; wegen des Zweifels darf er nicht das Ganze behalten, aber weil nur ein Zweifel vorliegt, wäre es auch unbillig, ihm das Ganze einfachhin abzusprechen. Handelt es sich um den Anspruch eines bestimmten andern, so hat der zweifelnde Besitzer bei unlöslichem Zweifel diesem nach Maßgabe der beiderseitigen Gründe zu restituieren, kennt man die bestimmte Person nicht, so ist entsprechend an die Armen Ersatz zu leisten, eine Art der Erstattung, die am ehesten dem vermutlichen Willen des Eigentümers entsprechen wird. Wer die Sache von einem Besitzer guten Glaubens erhielt, wird bei nicht zu bestimmender Person des Eigentümers durch jenen gedeckt, bis Gewißheit erreicht ist. Solange die Nachforschung dauert, gilt der zweifelnde Besitzer als Verwahrer und Geschäftsführer, er haftet für den guten Stand der Sache, hat jedoch anderseits Anspruch auf Vergütung der nötigen Aufwendungen, aber auch der zur Untersuchung erforderlichen Auslagen.

Mit bedingter Intention ist nicht verwehrt, etwas von dem Besitzer dubiae vel malae fidei zu erwerben, wenn so die rechtliche Lage des Eigentümers nicht verschlimmert wird; natürlich darf dadurch keinerlei Teilnahme am Unrecht entstehen.

§ 114. Die Ersatzpflicht bei ungerechter Schädigung.

461. Voraussetzungen. Unter Schädigung ist hier jede Handlung oder Unterlassung zu verstehen, wodurch dem andern ein Schaden an seinem

persönlichen Gut oder Sachgut entsteht oder ein Gewinn entgeht, der nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge zu erwarten war. Es kann Schädigung auch indirekt erfolgen etwa bei Verkauf eigener Fabrikate unter Benützung des Kennzeichens einer andern angesehenen Firma, also nicht nur bei direkt verursachtem Schaden.

Damit die Pflicht der Restitution infolge Schädigung fremden Rechtsgutes eintrete, ist *vorausgesetzt*, daß eine tatsächliche Verletzung der kommutativen Gerechtigkeit vorliegt, daß die Handlung im theologischen Sinne schuldhaft, also frei gewollt oder formell ungerecht ist und sich überdies unzweifelhaft als die wirkliche und wirksame, nicht bloß veranlassende Ursache des Schadens darstellt (vgl. BGB. § 823 ff.).

1. Erforderlich ist die Verletzung der *Gerechtigkeit*. Nur die Verletzung einer Rechtspflicht zieht die Pflicht der Restitution nach sich, und zwar nur eine Verletzung der kommutativen Gerechtigkeit, nicht etwa die Verletzung der austeilenden oder legalen Gerechtigkeit oder der Nächstenliebe, der Pietät, der Dankbarkeit, selbst wenn sich aus solchem Verstoß eine Schädigung des andern ergibt; so macht die Versagung der Hilfe in gewöhnlicher Not des Armen diesem gegenüber nicht ersatzpflichtig, auch wenn sich daraus für ihn eine Schädigung ergäbe. Weiter geht die Bestimmung, wonach zum Schadenersatz verpflichtet ist, wer in einer gegen die *guten Sitten* verstoßenden Weise einem andern vorsätzlich Schaden zufügt (BGB. § 826). Wird in solchem Fall seitens des Gerichtes die Ersatzpflicht ausgesprochen, obwohl keine Verletzung der kommutativen Gerechtigkeit in Frage steht, so tritt jene Pflicht erst in diesem Augenblick ein, eine naturrechtliche Pflicht bestünde zuvor nicht; soll jedoch die berührte moralische Pflicht eintreten, so muß der vom Gesetz erforderte Tatbestand wirklich vorliegen. Den Gegenstand der Schädigung können auch gesicherte *zukünftige* Güter bilden, sei es, daß es sich um einen Rechtsanspruch handelt oder um Vereitelung eines anderen Anspruchs durch ungerechte Mittel. Wer nur von seinem Rechte innerhalb der rechtlichen Grenzen (vgl. BGB. § 226) Gebrauch macht, hat die Schädigung des andern rechtlich nicht zu vertreten (Nr. 427, 4); freilich kann unter Umständen die Nächstenliebe verlangen, daß man vom Gebrauch seines Rechtes absieht. Wiewohl die positiven Gesetze die Ersatzpflicht von *Beamten* wesentlich einschränken (BGB. § 839), so bleibt doch auch für sie im Gewissen die Ersatzpflicht bestehen, sobald der Schaden des andern in theologisch schuldhafter Weise verursacht wird; der Richter ist im Gewissen ersatzpflichtig, wenn er den Schaden irgendwie vorausgesehen und in sündhafter Weise seine Amtspflicht verletzt oder seine Pflicht versäumt hat. Überhaupt bleibt die Gewissenspflicht, zu restituieren, bestehen, wenngleich

das positive Gesetz sie nicht kennt oder sie sogar für seinen Bereich aufheben sollte. Geht das positive Gesetz weiter in Auferlegung einer rechtlichen Ersatzpflicht, so tritt diese erst mit dem gerechten Richterspruch ein.

Ein Irrtum in der Person berührt die Ersatzpflicht in keiner Weise, denn entscheidend bleibt die formal und objektiv ungerechte Schädigung, es soll ja, so fordert die Gerechtigkeit, nach Gleichheit der Schaden ausgeglichen werden. Somit liegt der Grund der Ersatzpflicht nicht etwa in der persönlichen Kränkung, und es ist demgemäß nicht berechtigt, zwischen Diebstahl auf der einen Seite und Sachbeschädigung und Körperverletzung auf der andern Seite zu unterscheiden, als wäre dort auch bei Irrtum in der Person Ersatzpflicht gegeben, nicht aber hier, und dies deshalb, weil beim Diebstahl in erster Linie ungerechter Gewinn, umgekehrt bei Sachbeschädigung und Körperverletzung in erster Linie das Unrecht gegen die Person intendiert wird.

2. Damit die Schädigung die Ersatzpflicht begründe, ist vorausgesetzt, daß sie auf theologisches Verschulden zurückgeht. Die Ersatzpflicht erscheint ja als eine Art Strafe, die betreffende Handlung muß also irgendwie frei gewollt sein. War die Handlung nicht frei gewollt oder wurde die Schädigung als deren Folge in keiner Weise, auch nicht dunkel, vorausgesehen, so kann von rechtlicher Ersatzpflicht nicht die Rede sein. Freilich gibt es Fälle, wo gleichwohl die Nächstenliebe oder die Billigkeit eine mehr oder weniger weitgehende Vergütung erfordern wird, doch pflegt die Nächstenliebe nicht zu einem Opfer unter eigener schweren Schädigung zu verpflichten, im Gegensatz zur restitutiven Gerechtigkeit in wichtigen Dingen. Wurde in theologisch schwer schuldhafter Weise bedeutender Schaden verursacht, so besteht eine schwer verbindliche Pflicht, zu restituieren. Handelt es sich um geringfügige Schädigung mit entsprechender Intention oder auch mit weitergehender schwer sündhaften Absicht, die zufällig vereitelt wurde, so besteht, nach Maßgabe der Schädigung, Restitutionspflicht unter läßlicher Sünde. Im Zweifel ob der ganze Schaden zur Last zu legen sei oder nicht, ist im strengeren Sinn zu entscheiden, sobald die Handlung frei gewollt war und die Schädigung der Natur der Sache nach, wie der Handelnde wußte, aus der Handlung sich ergeben konnte. Fraglich kann nur sein, ob bei leichter Schuld und bedeutender Schädigung eine rechtliche Pflicht zur Restitution bestehe. Mit großem Aufwand von Scharfsinn wird seit Lugo nachgewiesen, daß hier keinerlei Ersatzpflicht bestehe, die volle Ersatzpflicht unter schwerer Sünde sei mit Rücksicht auf die geringe Verfehlung nicht zu rechtfertigen, die leichte Verpflichtung aber stehe nicht im Verhältnis zur bedeutenden Materie; als ob nicht auch etwa ein Versprechen mit wichtiger Materie unter läßlicher Sünde verpflichten könnte. Jedenfalls widerspricht diese Lösung

dem einfachen Rechtsgefühl, daher bestimmt das BGB. (§ 829) mit Recht, es sei der Schaden insoweit zu ersetzen, als die Billigkeit nach den Umständen, besonders nach den Verhältnissen der Beteiligten, eine Schadloshaltung erfordert und dem Betreffenden nicht die Mittel entzogen werden, deren er zum standesgemäßen Unterhalt sowie zur Erfüllung seiner gesetzlichen Unterhaltspflichten bedarf. Aus wiederholten kleineren Schädigungen ergibt sich eine strenge Restitutionspflicht, sobald man der bedeutenden Materie sich bewußt wird, natürlich ist vorausgesetzt, daß sich die Schädigungen gegen dasselbe Rechtssubjekt richten. Wer ohne Schuld die Entstehung einer Schädigung verursachte, dann aber, obwohl er sie im wesentlichen noch hätte abwenden können, untätig bleibt, haftet für den Schaden, außer es würde entsprechend große eigene Gefährdung entschuldigen. Hat sich der Schädiger über den Wert des geschädigten oder vernichteten Gegenstandes in bedeutendem Maße ohne Verschulden geirrt, so ist den Umständen entsprechend nach Billigkeit zu entscheiden. War die schädigende Handlung ganz frei von theologischer Schuld, so kann gleichwohl aus Gründen der Sicherheit des menschlichen Verkehrs vom staatlichen Gesetz eine Haftung des Schädigers dem Geschädigten gegenüber ausgesprochen werden, eine Haftung bei rein juridischer Schuld (Nr. 49. 447). Der Schädiger hätte nach richterlicher Entscheidung zugunsten des andern Teils mit Rücksicht auf die legale Gerechtigkeit den Schaden zu vergüten. Würde nämlich in allen Fällen die Ersatzpflicht von dem Nachweis einer Verschuldung im theologischen Sinne abhängig gemacht, so wäre die Sicherheit des Verkehrs erschüttert. Hat der Schädiger auch keine rechtliche Pflicht, schon vor erfolgtem Richterspruch den Geschädigten zu befriedigen, so wird sich dies doch oft empfehlen, und zuweilen wird es die Liebe erfordern; jenes, weil so mancherlei Auslagen, Belästigungen und andere üble Folgen sich vermeiden lassen, dieses, um weitere Nachteile für den Geschädigten zu verhüten, vorausgesetzt, daß es ohne großen eigenen Schaden geschehen kann. Ohne weiteres ist solche Ausgleichung auch moralisch zu verlangen, wenn ausdrückliche vertragliche Verpflichtung vorliegt. Was den bei derartiger Ersatzpflicht vorausgesetzten Grad der juridischen Schuld betrifft, so genügt bei einem Vertrag, der lediglich zugunsten des Empfängers geschlossen wurde, wie bei der Leihe, schon leichteste juridische Schuld; ist der Vertrag zugunsten des Gebenden oder beider Teile geschlossen, wie beim Depositum, so ist grobe Fahrlässigkeit vorausgesetzt, um Ersatzpflicht für die Schädigung zu begründen, ähnlich ist bei Schädigung in Ausübung des Amtes zu urteilen.

Betrunkene sind für verübte Schädigung haftbar, wenn sie die Schädigung irgendwie vorausgesehen, sie sind verantwortlich, wie wenn Fahrlässigkeit

vorläge; die Verantwortlichkeit tritt nicht ein, wenn der Zustand der Bewußtlosigkeit nicht verschuldet war (BGB. § 827). Wer nicht das siebente Lebensjahr vollendet hat, ist für einen Schaden, den er einem andern zufügt, nicht verantwortlich, so das BGB. (§ 828), moralisch kommt es auf das tatsächliche Fehlen oder Vorhandensein der nötigen Erkenntnis an. Wer das siebente Lebensjahr, aber nicht das achtzehnte vollendet hat, ist für einen Schaden, den er einem andern zufügt, nicht verantwortlich, wenn er bei der Begehung der schädigenden Handlung nicht die zur Erkenntnis der Verantwortung erforderliche Einsicht hat; dasselbe gilt von einem Taubstummen (BGB. § 828, 2). Wer kraft Gesetzes zur Führung der Aufsicht über eine Person verpflichtet ist, die wegen Minderjährigkeit oder wegen ihres geistigen oder körperlichen Zustandes der Beaufsichtigung bedarf, ist zum Ersatz des Schadens verpflichtet, den diese Person einem Dritten widerrechtlich zufügt; die Ersatzpflicht tritt nicht ein, wenn er seiner Aufsichtspflicht genügte, oder wenn der Schaden auch bei gehöriger Aufsichtsführung entstanden wäre; dieselbe Verantwortlichkeit trifft den, der die Führung der Aufsicht durch Vertrag übernimmt (BGB. § 832).

3. Die Handlung muß zweifellos wirksame Ursache der Schädigung sein. Es ist also vorausgesetzt, daß unmittelbar oder mittelbar die Schädigung physisch oder moralisch bewirkt wurde; wenn nur Anlaß oder Gelegenheit im Sinne einer causa per accidens, nicht per se gegeben wird, etwa durch Ärgernis oder so, daß der Schuldige nur die Verfolgung des irrtümlich als Täters Geltenden zuläßt, so kommt keine Bewirkung in Frage. Selbstverständlich muß die Schädigung wirklich erfolgt sein. Bleibt es aus triftigen Gründen zweifelhaft, ob eine Schädigung wirklich erfolgt sei oder ob die betreffende Handlung wirklich im ursächlichen Verhältnis zur Schädigung stehe, so ist, nach entsprechender Untersuchung, im milderen Sinne zu entscheiden, weil die sichere Restitutionspflicht Sicherheit hinsichtlich der berührten Tatsachen voraussetzt. Das ursächliche Verhältnis von Handlung und Schädigung ist auch dann anzunehmen, wenn die begleitenden Umstände als Ursache der Schädigung saltem in confuso erkannt wurden und man trotzdem die Handlung ohne hinreichenden Grund vollzog. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob eine Unterlassung als Ursache einer Schädigung betrachtet werden könne; sicher ist die Frage zu bejahen, wenn die bloße Unterlassung infolge der begleitenden Umstände einer positiven Handlung gleichzusetzen ist, wenn etwa das pflichtwidrige Schweigen der Eltern gegenüber dem die Schädigung verübenden Kinde einer Aufforderung gleichkommt, dasselbe trifft zu bei vertraglicher Haftung. Abgesehen von solchen Fällen erstreckt sich jedoch die Haftung für Schädigung auf die bloße Unterlassung

nicht. Es wäre also ein Diener nicht haftbar, der durch seine Nachlässigkeit, weil er etwa das betreffende Zimmer nicht verschloß, ohne es zu wollen, einen Diebstahl begünstigte; hat der Schuldige die Verurteilung des andern lediglich zugelassen, so ist er gleichfalls für die Schädigung nicht haftbar. Diese Entscheidung erklärt sich aus dem Wesen der kommutativen Gerechtigkeit. Bei ihr treten die Rechtssubjekte in keine so innige Beziehung, wie bei der distributiven oder legalen Gerechtigkeit; hier besteht ein nahes Verhältnis des einzelnen Gliedes zur Gemeinschaft; damit hängt es zusammen, daß sich auch affirmative Pflichten, wie die Pflicht des Gehorsams, der Hingabe oder, seitens des Staatsleiters, der Fürsorge für die Teile des Staates, ergeben und daß hier deshalb ohne weiteres auch durch Unterlassung gefehlt werden kann. Die kommutative Gerechtigkeit dagegen setzt koordinierte Rechtsträger voraus, und erzeugt, abgesehen von Verträgen, nur negative Pflichten.

Ohne weiteres ist das ursächliche Verhältnis etwa bei dem Befehl des Vorgesetzten gegeben. Desgleichen, wenn jemanden alkoholische Getränke vorgesetzt werden, damit er hernach eine Schädigung verübe. Ebenso ist zu entscheiden, wenn eine entfernte, aber wirkliche Folge eigens intendiert wird, wenn etwa bei einer Mordtat zugleich die infolge davon eintretende Schädigung eines Gläubigers mitbeabsichtigt würde.

Besteht nach dem Bewußtsein des Handelnden zwischen der Handlung und der Schädigung kein ursächliches Verhältnis, so mag die Schädigung dem Handelnden erwünscht sein: dies ändert nichts an dem Umstand, daß die Handlung als Ursache der Schädigung nicht erkannt wurde, es fehlt die formelle reale Ungerechtigkeit, es fehlt die Erkenntnis, daß der Akt wirksame Ursache des Schadens sei, daher besteht keine Restitutionspflicht.

Handelt der Täter unter Umständen, die den Verdacht auf einen Unschuldigen lenken können, so kommt es darauf an, ob er dies erkannte. Führt er selbst die Umstände herbei, benützt er etwa die Waffe eines andern zum Mord und läßt die Waffe am Tatort liegen, so ist einleuchtend, daß er für die Schädigung des unschuldig in Verdacht Gebrachten haftbar wird. Findet der Täter die Umstände vor, wodurch der Verdacht auf einen andern gelenkt werden kann, und vollführt er seine Tat im Vertrauen darauf, so ist ihm die Schädigung als indirekt gewollt zu imputieren, sie ist ihm zur Last zu legen, wiewohl er den Verdacht nicht direkt verursachte. Denkt der Täter nur an die Möglichkeit solchen Verdachtes, ohne ihn für wahrscheinlich zu halten, so wird man im milderen Sinn entscheiden dürfen.

Hat bei Entstehung des Schadens ein Verschulden des Beschädigten mitgewirkt, so hängt die Verpflichtung zum Ersatz sowie der Umfang des zu

leistenden Ersatzes von den Umständen, besonders davon ab, inwieweit der Schaden vorwiegend von dem einen oder dem andern Teil verursacht worden ist; dies gilt auch dann, wenn sich das Verschulden des Beschädigten darauf beschränkt, daß er unterlassen hat, den Schuldner auf die Gefahr eines ungewöhnlich hohen Schadens aufmerksam zu machen, die der Schuldner weder kannte noch kennen mußte, oder daß er unterlassen hat, den Schaden abzuwenden oder zu vermindern (BGB. § 254), so das BGB. bei Schuldverhältnissen und damit zusammenhängender Schädigung. Konkurriert sonach das Verschulden des Schädigers und des Geschädigten, so hat jener nur nach Maßgabe seiner tatsächlichen Mitwirkung zu haften. Haben mehrere gemeinsam einen Dritten geschädigt, so haften sie als Gesamtschuldner (BGB. § 840). Dasselbe gilt positiv gesetzlich, wenn sich nicht ermitteln läßt, wer von mehreren bei der Schädigung Beteiligten den Schaden durch seine Handlung verursacht hat (BGB. § 830). Auch moraltheologisch ist ohne weiteres in diesem Sinne zu entscheiden, nicht nur bei Verabredung, sondern auch dann, wenn der Mitwirkende die Unmöglichkeit, hernach den Schuldigen zu bestimmen, als Folge seiner Handlung voraussah (vgl. jedoch Nr. 471).

462. Umfang der Restitutionspflicht. Wer vorsätzlich oder fahrlässig das Leben, den Körper, die Gesundheit, die Freiheit, das Eigentum oder ein sonstiges Recht eines andern widerrechtlich verletzt, ist dem andern zum Ersatz des daraus entstehenden Schadens verpflichtet; die gleiche Verpflichtung trifft den, der gegen ein den Schutz eines andern bezweckendes Gesetz verstößt; ist nach dem Inhalt des Gesetzes ein Verstoß gegen dieses auch ohne Verschulden möglich, so tritt die Ersatzpflicht nur im Falle des Verschuldens ein (BGB. § 823). Diese Normen gelten auch im Gewissen ohne weiteres, sobald Vermögensschaden in Frage kommt und Fahrlässigkeit oder Gesetzesverletzung theologisch schuldhaft ist; bei nur juridischer Schuld verpflichtet das richterliche Urteil, falls der angenommene Tatbestand vorliegt, ebenfalls im Gewissen.

Die schuldhaft verursachte Schädigung muß entsprechend dem Wesen der kommutativen Gerechtigkeit völlig ausgeglichen werden, soweit der Einfluß der Handlung auf den entstandenen Schaden reicht, daher ist nicht nur für die unmittelbare Schädigung Vergütung zu leisten, sondern auch für den weiteren daraus voraussichtlich entstehenden Schaden und den entgehenden Gewinn. Dieselben Grundsätze gelten hinsichtlich eines sicheren künftigen Gutes, handelt es sich jedoch um ein mehr oder weniger sicheres zukünftiges Gut, so darf dessen Wert nicht dem Wert des gegenwärtigen Gutes gleichgesetzt werden, vielmehr ist der Schaden, dem berührten Umstand entsprechend,

billig abzuschätzen. Über Ersatzpflicht bei Mitwirkung anderer oder des Geschädigten selbst s. Nr. 461.

Bei begründetem Zweifel, ob die eine oder andere der zur Restitutionspflicht erforderlichen Bedingungen vorhanden sei, ist regelmäßig, wie bereits hervorgehoben wurde, im milderen Sinne zu entscheiden, also bei positivem Zweifel, ob die Handlung den Schaden wirklich verursachte: so nach dem Prinzip, wonach eine Tatsache nicht präsumiert werden darf; oder bei positivem Zweifel, ob die Handlung mit einiger Erkenntnis und Voraussicht der Folgen geschah: so nach dem Prinzip, wonach im Zweifel zugunsten des Angeklagten zu entscheiden ist. Strenger ist zu urteilen, wenn zweifelhaft erscheint, ob der Restitutionspflicht bereits genügt worden sei: so nach dem Grundsatze, daß im Zweifel der Unschuldige Begünstigung verdient (melior est condicio innocentis); man dürfte daher in solchen Fällen nur bei größerer Wahrscheinlichkeit zugunsten des Verpflichteten entscheiden. Zweifeln Berechtigter und Verpflichteter gleicherweise, so würde Vergütung nach Maßgabe des Zweifels und der diesem zugrunde liegenden Gründe genügen.

Bei leichterer Schädigung dürfte unter Umständen eine Erlassung der Restitution angenommen werden.

§ 115. Die Restitutionspflicht bei Verletzung von Leib, Leben und Keuschheit.

463. Verletzung von Leib und Leben.

Hier entsteht die Frage, ob derartige Schädigungen, abgesehen von dem wirklich erlittenen Vermögensschaden, gleich materieller Schädigung repariert werden müssen. Nach Thomas von Aquin hat man die Pflicht, den Schaden wenigstens nach Möglichkeit in der angedeuteten Weise zu vergüten (S. th. 2, 2, q. 62, a. 2 ad 1). Aber der Annahme, daß dies einer Pflicht der kommutativen Gerechtigkeit entspreche, steht die Schwierigkeit einer klaren Gleichung, wie sie von der kommutativen Gerechtigkeit erfordert wird, entgegen; nie wird es gelingen, etwa zwischen verletzter Ehre und einem Geldbetrag eine Gleichheit festzustellen, weil Güter durchaus verschiedener Art sich nicht vergleichen lassen; deshalb wird auch ein Mann mit Ehrgefühl die Zumutung, sich für die geschädigte Ehre mit Geld abfinden zu lassen, von vornherein zurückweisen. Keinem Zweifel unterliegt es allerdings, daß die staatliche Autorität im Fall der Verletzung von Körper oder Gesundheit wie auch etwa im Fall der Entziehung der Freiheit dem Verletzten das Recht gewähren kann, auch wegen eines Schadens, der nicht Vermögensschaden ist, eine billige Entschädigung in Geld zu verlangen (BGB. § 847). Wo immer es mit Rücksicht auf Gemeinwohl und Sicherung des menschlichen Verkehrs er-

forderlich erscheint, kann die Autorität über naturrechtlich bestehende Rechtspflichten, auch über naturrechtlich bestehende Ersatzpflichten, hinausgehen und entsprechende positive Bestimmungen festsetzen. Vor dem richterlichen Urteil könnte indessen der Geschädigte nur in dem Sinne eine Entschädigung in Geld verlangen, daß er dann auf sein Klagerecht verzichten werde; der Verletzte kann im übrigen im Hinblick auf deren Billigkeit von der gesetzlichen Bestimmung ruhig Gebrauch machen. Was die materielle Schädigung infolge der erwähnten Delikte betrifft, so ist der Schädiger haftbar und hat für die Nachteile aufzukommen, die dem Geschädigten hinsichtlich seines Erwerbs oder Fortkommens erwachsen. Gesetzlich ist bestimmt, daß bei Beeinträchtigung der Erwerbsfähigkeit infolge von Körperverletzung oder Schädigung der Gesundheit der Verpflichtete eine Geldrente zu entrichten hat (BGB. § 823. 842 ff.). Dem Geschädigten sind überdies die notwendigen Auslagen und auch die Verluste zu ersetzen, die ihm sowie Dritten, diesen durch Wegfall der dem Geschädigten obliegenden gesetzlichen Leistungen, entstehen (BGB. § 845).

Im Falle der Tötung hat der Ersatzpflichtige die Kosten der Beerdigung demjenigen zu ersetzen, der die Verpflichtung hat, diese Kosten zu tragen. Stand der Getötete zur Zeit der Verletzung zu einem Dritten in einem Verhältnis, vermöge dessen er diesem gegenüber kraft Gesetzes unterhaltspflichtig war oder unterhaltspflichtig werden konnte, und ist dem Dritten infolge der Tötung das Recht auf den Unterhalt entzogen, so hat der Ersatzpflichtige dem Dritten durch Entrichtung einer Geldrente insoweit Schadenersatz zu leisten, als der Getötete während der mutmaßlichen Dauer seines Lebens zur Gewährung des Unterhaltes verpflichtet gewesen wäre; der Anspruch wird nicht dadurch ausgeschlossen, daß ein anderer dem Verletzten Unterhalt zu gewähren hat; die Ersatzpflicht tritt auch dann ein, wenn der Dritte zur Zeit der Verletzung erzeugt, aber noch nicht geboren war (BGB. § 844). Im Fall der Tötung des Ernährers haben also Frau und Kinder, auch die Verwandten in gerader Linie nach BGB. § 1601 ff., Anspruch auf Ersatz für ihre materielle Einbuße. War der Verletzte kraft Gesetzes einem Dritten zur Leistung von Diensten in dessen Hauswesen oder Gewerbe verpflichtet, so hat der Verpflichtete wie im Fall der Verletzung des Körpers oder der Gesundheit oder im Fall der Freiheitsentziehung, desgleichen auch im Falle der Tötung dem Dritten für die entgehenden Dienste durch Entrichtung einer Geldrente Ersatz zu leisten (BGB. § 845). Wenn jedoch in den aufgeführten Fällen ein Verschulden des Verletzten mitwirkte, so ist dies bei Feststellung der gebührenden Vergütung in Anschlag zu bringen (BGB. § 846). Die erwähnten gesetzlichen Bestimmungen erstrecken sich auch auf

die Tötung im Duell. Das Duell ist von der staatlichen Autorität verboten, und es bleibt widerrechtlich, weil der Duellant nicht über Leib und Leben rechtlich verfügen kann in einer wider das Gesetz verstoßenden Weise (StGB. § 206. 216; vgl. BGB. § 903), ganz abgesehen von dem absoluten naturrechtlichen Verbot, willkürlich und eigenmächtig über das Leben zu verfügen.

Da die Frage der Ersatzpflicht bei Tötung positiv gesetzlich genügend und der Gerechtigkeit und Billigkeit entsprechend geregelt ist, verliert die Untersuchung derselben Fragen vom naturrechtlichen Standpunkt aus an Bedeutung. Der Verletzer begeht Unrecht gegen den Verletzten, sekundär gegen die so des Unterhalts Beraubten, also die Familie. Was den Verletzten betrifft, so ist nicht nur die vorausgesehene geistliche Schädigung möglichst wiedergutzumachen, sondern auch aller voraussichtliche materielle Schaden samt dem entgehenden Gewinn infolge vernichteter Arbeitskraft zu vergüten, ihm oder seinen Erben, die so verkürzt werden. Nicht in demselben Sinn wie gegen den Getöteten ist jedoch die Tötung ein Unrecht gegen die Familie, gegen sie ist die Tötung insofern ein Unrecht, als ihr Anspruch auf Unterhalt geschädigt wurde. Gläubiger sodann, Arme, entfernte Verwandte, ähnlich auch eine geschädigte Lebensversicherungsgesellschaft, erleiden durch die Tötung überhaupt kein Unrecht im eigentlichen Sinne, außer deren Schädigung wäre eigens intendiert gewesen (Nr. 461, 3). Die Erlassung der Verbindlichkeiten durch den Verletzten soll nach gewöhnlicher Meinung alle Pflichten auf Grund der Gerechtigkeit beseitigen, denn der Unterhalt werde vom Ernährer nur mit Willen gewährt. Soweit es sich um den notwendigen Unterhalt handelt, kann jedoch von wirksamer Erlassung schwerlich die Rede sein, wie Lugo mit Recht betont, jedenfalls wird das Klagerecht, was sich von selbst versteht, durch solche Verzeihung und solchen Verzicht nicht berührt. Auf Grund des Duells, soweit es vollkommen freiwillig ist, ergibt sich nach gewöhnlicher Auffassung ebenfalls keinerlei Ersatzpflicht, anders höchstens, wenn etwa ein Teil moralisch genötigt wurde; aber da die Handlung widerrechtlich bleibt, fragt es sich doch, ob der Verletzer nicht verpflichtet ist, der Familie des Getöteten den nötigen Unterhalt zu prästieren; sicherlich entspricht die oben angedeutete positiv gesetzliche Regelung durchaus der Billigkeit.

Eigentümer von Bergwerken, Fabriken und Betrieben mit Gefahren für Leben oder Gesundheit haben für Schädigungen aufzukommen, wenn sie den Schaden irgendwie verschuldet, sonst aus Rücksichten der Billigkeit, außer es wäre eigenes Verschulden des Verletzten zu erweisen. Doch besteht nach deutschem Gesetz öffentlich rechtliche Regelung.

464. Verletzung der Keuschheit.

1. Wäre die Verfehlung mit gegenseitiger Einwilligung geschehen, so würde keinerlei strikte Ersatzpflicht entstehn, es müßte denn sein, daß durch die Schuld des einen Teils der andere ohne Not des guten Namens beraubt würde. Für ein uneheliches Kind haben Verführer und Verführte zu sorgen, nach positivem Gesetz hat der Vater für den Unterhalt des Kindes zu sorgen und die Erziehungskosten auf sich zu nehmen (BGB. § 1708 ff.), der Billigkeit entsprechend statuiert das positive Gesetz noch weitere, der Mutter gebührende Leistungen (§ 1715). Die Belastung des Vaters mit den erwähnten Kosten ist durchaus berechtigt, wenngleich beide Teile nach Naturrecht solidarisch für das Kind zu sorgen verpflichtet sind, denn Wartung und Pflege obliegen der Mutter allein, übrigens ist eine Vereinbarung zwischen dem Vater und dem gesetzlichen Vertreter des Kindes zulässig, nur bedarf sie der Genehmigung des Vormundschaftsgerichtes (BGB. § 1714).

Als Vater des unehelichen Kindes gilt, wer der Mutter innerhalb der Empfängniszeit beigewohnt hat, es sei denn, daß auch ein anderer ihr innerhalb dieser Zeit beiwohnte (BGB. § 1717). Trifft dieser Tatbestand zu und ist infolge davon die Vaterschaft zweifelhaft, so darf die Person keinen als unzweifelhaften Vater bezeichnen und von ihm die Leistung verlangen, anders, wenn sie, was selten der Fall sein wird, der Vaterschaft des einen von mehreren sicher wäre, anders auch, wenn sie auf einen sonstigen Titel hin, etwa wegen Täuschung oder Verführung, eine entsprechende Vergütung erreichen könnte, sei es außergerichtlich oder durch gerichtliche Entscheidung. Die Einrede, daß auch ein anderer innerhalb der Empfängniszeit beigewohnt oder die „exceptio plurium" kann nach den Grundsätzen der Moral nicht geltend machen, wer eine der gesetzlichen Bestimmung unkundige Person zum Geschlechtsverkehr mit einem andern, nachdem er von seiner Vaterschaft bereits überzeugt war, in der Absicht veranlaßt hat, um für sich die exceptio plurium geltend machen zu können.

2. Ist die Einwilligung durch ein ernsthaft gemeintes Eheversprechen erwirkt worden, so besteht infolge davon die Pflicht, das Versprochene zu halten, nachdem der andere Teil mit eigenem großen Schaden willfährig war; bei Unmöglichkeit der Erfüllung des Versprechens ist dem Geschädigten in billiger Weise für den entstehenden Schaden Ersatz zu leisten. War das Eheversprechen nicht ernst gemeint, so besteht infolge Betrugs die Pflicht, die Verführte zu ehelichen. Doch kommt diese Verpflichtung in Wegfall, wenn das Versprechen als nicht ernst gemeint unschwer zu erkennen war, wenn die Verführte verzichtet, wenn sie mit einem Dritten sich verfehlt hatte oder sich verfehlt oder wenn die Ehe unglücklich ausfallen müßte. Leistet die Ver-

führte Verzicht, weil der Verführer sie über seine Verhältnisse täuschte, so kann sie eine entsprechende Entschädigung verlangen, er hat sie so zu entschädigen, daß sie sich standesgemäß versorgen kann.

3. Weiter ist in Betracht zu ziehen die Entehrung unter Anwendung von Hinterlist, Drohung oder unter Mißbrauch eines Abhängigkeitsverhältnisses. Wer eine Frauensperson durch Hinterlist, durch Drohung oder unter Mißbrauch eines Abhängigkeitsverhältnisses zur Gestattung der außerehelichen Beiwohnung bestimmt, ist ihr zum Ersatz des daraus entstehenden Schadens verpflichtet (BGB. § 825). Analog sind Fälle der Verführung von Geistesgestörten und Jugendlichen zu beurteilen. Falls Drohung, Zwang oder Betrug angewendet wurde, um eine Frauensperson zur Unzucht zu mißbrauchen, hat der Verführer ihr und ihrer Familie allen voraussichtlichen direkten oder indirekten Schaden auf Grund der Gerechtigkeit zu ersetzen, also auch die Schädigung infolge Erschwerung der Versorgung, ebenso den Schaden infolge Verlustes des guten Rufes. Die Kosten für Unterhalt und Erziehung eines unehelichen Kindes hat der Verführer allein zu tragen, und er hat der Familie der Verführten die Kosten zu ersetzen, wenn diese die Aufziehung des Kindes übernimmt.

Auch wegen des Schadens, der nicht Vermögensschaden ist, steht einer Frauensperson ein Anspruch zu, gegen die ein Verbrechen oder Vergehen wider die Sittlichkeit begangen oder die durch Hinterlist, durch Drohung oder unter Mißbrauch eines Abhängigkeitsverhältnisses zur Gestattung der außerehelichen Beiwohnung bestimmt wird (BGB. § 847).

4. Wurde im Ehebruch ein Kind erzeugt, wobei beide Schuldige freiwillig sich verfehlten, und wäre die Möglichkeit gegeben, das Kind der Familie fernzuhalten, so wäre der dies verhindernde Teil der Familie ersatzpflichtig, sind beide Teile daran schuld, so haften sie gemeinsam. Doch stehen der Kundmachung der Illegitimität des Kindes so große Nachteile für Ehre und Frieden der Familie entgegen, daß der drohende zeitliche Schaden zurücktreten muß und Aufdeckung des Sachverhaltes verwehrt ist. So bleibt der Fall, wo die Aufnahme des Kindes in die Familie die Schädigung der Familie herbeiführt, und nicht eigentlich der Ehebruch, ein Ausnahmefall. Hat der eine Teil den andern nicht durch Drohung und Täuschung, aber immerhin wirksam beeinflußt, nämlich durch Zureden, Bitten, so wird jenem eine entsprechend größere Verpflichtung aufzuerlegen sein. Wäre die Frau durch Arglist, Drohung oder Täuschung so beeinflußt worden, daß ihre Freiheit aufgehoben war, so haftet der Ehebrecher allein für den Schaden, ging der Einfluß nicht so weit, so haftet der unter dem Einfluß von Drohung und Täuschung Handelnde sekundär, der andere Teil primär. Im

Zweifel ist nach dem Grundsatze zu entscheiden: pater est, quem nuptiae demonstrant; nach einigen Theologen wäre angesichts solchen Zweifels, ob das Kind ehelich sei oder nicht, nach Maßgabe des Zweifels Ersatz zu leisten. Im Zweifel, wer von mehreren Ehebrechern, die sträflichen Verkehr mit der Mutter gepflogen haben, haftbar sei, ist nach den moralischen Grundsätzen die Haftung auf die Schuldigen zu verteilen, weil sie die Rechte Dritter, des Gatten, der Kinder, schwer verletzt haben; doch vertreten nicht alle Moralisten diese Auffassung, man kann nämlich einwenden, daß die Sünde der Mitschuldigen, die gegenseitig von ihren Verfehlungen keine Kenntnis haben, die Feststellung der Vaterschaft unmöglich macht, im Zweifel aber die Vaterschaft nicht zu vermuten ist; erst nach richterlicher Verurteilung bestünde daher die Ersatzpflicht. Anders bei Verabredung, hier würde solidarische Haftung eintreten, und wenn die später mit der Frau Verkehrenden mit Wissen den Zweifel an der Vaterschaft verursachten, alleinige Ersatzpflicht der Betreffenden.

Entschädigung ist vor allem dem Vater der Familie zu leisten für seine Aufwendungen zugunsten des in die Familie widerrechtlich hereingebrachten Kindes, unter Abzug des etwa von dem Kind selbst Verdienten und dem Vater Übergebenen. Ferner haben die Schuldigen Ersatz zu leisten für allen an sich dem Fehltritt folgenden Schaden im übrigen. Hier kommen in Betracht Geschenke vom Vater oder von dessen Eltern, sowie Vermächtnisse und Erbschaft von dieser Seite. Was die entfernteren und die anderen Verwandten überhaupt betrifft, so ist ihnen durch Aufnahme des Kindes in die Familie nicht eigentlich ein Unrecht zugefügt worden, und der Sachverhalt könnte ja auch ohne Infamierung des Kindes nicht mitgeteilt werden, zudem pflegen solche Verwandte den Bedachten mehr wegen der Zuneigung zu ihm als lediglich wegen der Familienzugehörigkeit zu bedenken.

Die schuldige Mutter kann zur Ersatzleistung an die rechtmäßigen Kinder etwaiges eigenes Vermögen verwenden, unter Umständen bleibt nur die Möglichkeit besonderer Sparsamkeit und besonderen Fleißes übrig. Der Mitschuldige, der bei Unvermögen der Mutter auch für sie eintreten muß, kann am besten in Form einer Schenkung oder eines Vermächtnisses seiner Pflicht genügen, für die geschehene Schädigung hat er sogleich aufzukommen, für die voraussichtliche mit kluger Vorsorge.

Jedenfalls aber dürfen Ehre und Friede der Familie nicht durch Erfüllung der Ersatzpflicht gefährdet werden, diese ist nur insoweit zu erfüllen, als die höheren Interessen nicht verletzt werden. Aus demselben Grund darf der schuldigen Frau kaum je eine Pflicht auferlegt werden, den betrogenen Gatten,

der die Verfehlung nicht kennt, um Verzeihung zu bitten. Würde dem Ehegatten die zugefügte Kränkung bekannt, so wäre Abbitte zu leisten, auch seitens des Mitschuldigen, wenn der Gekränkte sie anzunehmen bereit wäre.

Das illegitime Kind, das seine Herkunft nicht weiß, hat als possessor bonae fidei zu gelten. Als Beweisgründe der Illegitimität kämen aber zur erforderlichen vollen Gewißheit, ohne die keine Restitution an Familienvater und dessen Eltern von ihm zu leisten ist, nur solche in Betracht, die auch vor dem gerichtlichen Forum als genügend zu erachten sein würden.

Heimliche Übergabe des Kindes durch Schuldige, die Ersatz leisten könnten, an eine private wohltätige Anstalt würde nicht ersatzpflichtig machen, wohl aber die Übergabe an eine staatliche Anstalt.

§ 116. Der Schadenersatz wegen Verletzung öffentlich rechtlicher Pflichten.[70]

465. Schädigung staatlichen Besitzes. Der staatliche Besitz ist gleich dem privaten durch das Verbot willkürlicher Schädigung und Entwendung geschützt. Es ist also Sünde, den staatlichen Besitz, staatliche Kulturen und anderes staatliches Eigentum, ungerecht zu schädigen. Allerdings wird hier als materia gravis eine solche im absoluten Sinne anzunehmen sein (Nr. 448). Gemeint ist aber nicht das Sammeln von Holz oder Beeren, derlei Verbote können als Pönalgesetze betrachtet werden; außer das Verbot wäre erfolgt, weil der Staat oder die Gemeinde den Verkauf beabsichtigt. Dagegen ist es natürlich unerlaubt, etwa in Staatswaldungen den Bestand zu schädigen, zum Beispiel Bäume zu fällen. Bei größerer Schädigung bestünde die strenge Pflicht der Restitution nach dem ortsüblichen Wert. Über Jagd und Fischfang auf staatlichem Gebiet s. Nr. 407, 1.

466. Verletzung der Steuerpflicht.

Um ihre von Gott gewollten Aufgaben erfüllen zu können, muß der Staatsgewalt das Recht zustehen, von den Mitgliedern der Gemeinschaft die erforderlichen Steuern zu erheben. Vor allem werden direkte und indirekte Steuern unterschieden, diese sind bei bestimmten wirtschaftlichen Anlässen, etwa beim Verkauf von bestimmten Waren, zu entrichten, die andern werden unmittelbar von Einkommen und Besitz erhoben. Realsteuern sind solche, die auf Objekten ruhen, wie die Vermögenssteuern und Ertragsteuern, Personalsteuern solche, die unmittelbar die Person betreffen, wie die Kopfsteuer, die Einkommensteuer. Wird für einen Kreis von Steuerpflichtigen, etwa bestimmter Produzenten, eine Steuersumme, die sie aufzubringen haben, fixiert und nach einem bestimmten Verhältnis umgelegt, so handelt es sich um eine

[70] Wagner, Die sittlichen Grundsätze bezüglich der Steuerpflicht, 1906. Hamm, Zur Grundlegung und Geschichte der Steuermoral, 1908.

kontingentierte Steuer. Gebühren sind Vergütungen für bestimmte Leistungen des Staates, es sollen jene, zu deren Gunsten diese staatlichen Leistungen erfolgen und Aufwendungen zu machen sind, entsprechend herangezogen werden.

Mit der Notwendigkeit der staatlichen Steuern ist ohne weiteres die Pflicht der Untertanen gegeben, ihre Steuern zu entrichten. Im Hinblick darauf und im Hinblick auf das positiv göttliche Gebot (Matth. 22, 21. Röm. 13, 6 ff.) war diese Forderung stets für jeden christlich Denkenden eine Selbstverständlichkeit.[71]

Was die Forderungen angeht, die der Staat seinerseits bei der Auferlegung von Steuern zu beachten hat, so kann man den Grundsatz aufstellen, daß sie in der Notwendigkeit wie ihre Begründung, so auch ihre Begrenzung haben, strikt erforderlich bleibt daher immer ein genügender Grund und das richtige Maß, requiritur debita causa et debita mensura, so Bonaventura.[72] Dies gilt sowohl für die direkten als auch für die indirekten Steuern, ja für diese besonders, wenn sie den notwendigen Bedarf des Volkes belasten. Die Verteilung der Steuern hat nach Gerechtigkeit zu geschehen, gemeint ist hier die distributive Gerechtigkeit: sie sind nach Leistungsfähigkeit aufzuerlegen; daher sind ohne weiteres progressive Steuern begründet und berechtigt. Nur der Billigkeit entspricht es, um nur dieses Prinzip noch hervorzuheben, das Einkommen aus Arbeit möglichst zu schonen, das mühelose Einkommen dagegen desto stärker heranzuziehen. Ungerechte Steuern vergleicht Thomas von Aquin mit gutem Grund dem Raube.[73]

Während hinsichtlich der berührten Fragen unter den christlichen Autoren keine Meinungsverschiedenheit herrscht, gehen die Ansichten auseinander, sobald die Frage nach der näheren inneren Begründung der Steuerpflicht in Betracht kommt. Bereits Chrysostomus redet von einem uralten Übereinkommen, wonach die Untertanen dem Herrscher versprachen, die nötigen Steuern zu gewähren[74]; freilich wird man sich hüten müssen, allzuviel in die Wendung hineinzulegen, Chrysostomus will eben die natürliche Verpflichtung den Zuhörern klar und anschaulich machen und möglichst deutlich zum Bewußtsein bringen. Sobald man allerdings wirklich ein irgendwie geartetes Übereinkommen voraussetzt, alsdann wird die Pflicht des Untertanen zur Zahlung der Steuern ohne weiteres als Rechtspflicht sich darstellen. Dasselbe ist der Fall, wenn man die Steuer als Gegenleistung für die gemein-

[71] Justin, Apol. I, 17. Augustinus, Expos. ep. ad Rom. 72. Enarr. in Ps. 118, sermo 31, 1.
[72] In Luc. 3, 13.
[73] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin, S. 134.
[74] In ep. ad Rom., hom. 23, 2.

nützige Tätigkeit des Herrschers und sozusagen als Lohn oder Besoldung des Fürsten auffaßt. Gestützt wurde diese Auffassung durch das mittelalterliche Paktieren des Herrschers mit den Ständen. Doch ist bei der endgültigen Beurteilung der Lehre eines Thomas von Aquin oder Antonin von Florenz nicht zu übersehen, daß sie auch das freie Besteuerungsrecht kennen und hier die Pflicht der Steuerzahlung auf die Notwendigkeit für das Gemeinwohl zurückführen.[75] Der einzelne ist für das staatliche Zusammenleben mit andern geschaffen, der Staat kann seinen notwendigen Aufgaben ohne Steuern nicht genügen, somit tritt an die Mitglieder der Gemeinschaft die Pflicht heran, das zum Bestand des Staates und zum Gemeinwohl Nötige beizusteuern: der einzelne soll im Staat leben, der Staat soll bestimmte Aufgaben erfüllen und kann es nicht tun ohne Opfer der Bürger, also soll der einzelne an der Aufbringung der erforderlichen Mittel sich beteiligen. Diese Theorie reicht vollkommen aus zur inneren Begründung der Steuerpflicht. Wird trotzdem noch die Idee irgendwelcher Vereinbarung zu Hilfe genommen, so geschieht es offenbar, um den Charakter der Steuerpflicht als Rechtspflicht zu retten. Läßt man diese überflüssige und unhaltbare Hilfstheorie beiseite, so erscheint die Steuerpflicht als solche der legalen Gerechtigkeit, die Bezahlung der gerechten Steuer wird geboten von der Rücksicht auf das Gemeinwohl. Man wird also die Ansicht, als wären die Steuergesetze insgesamt grundsätzlich Pönalgesetze, ebenso ablehnen müssen, wie die andere, als würde dadurch nicht nur eine Pflicht der legalen, sondern zugleich eine solche der kommutativen Gerechtigkeit auferlegt. In Wahrheit ist die Steuer der pflichtmäßige Zwangsbeitrag zu den öffentlichen Lasten und Aufwendungen. Gewiß leistet die Staatsgewalt dem einzelnen Großes, aber es läßt sich zwischen Leistung und Gegenleistung niemals eine klare Gleichung herstellen; was der Staat dem einzelnen leistet, geht, ähnlich wie das, was der Vater dem Kinde Gutes tut, über alles Maß hinaus; so sicher daher zum Wesen der kommutativen Gerechtigkeit die klar umschriebene Gleichheit gehört, so sicher kann es sich bei der Steuerleistung nicht um ein Äquivalent im Vergleich zur Leistung des Staates handeln. Man enthält allerdings, wenn man die gerechte Steuer nicht bezahlt, dem Staate vor, was ihm „gehört", aber dieser Ausdruck ist nicht im strengen Sinne zu verstehen, man verweigert der Staatsgewalt, genau gesehen, nicht das Ihrige, denn das Ihrige soll der Steuerbetrag erst werden, indem man dem Gebot der legalen Gerechtigkeit gehorcht. Dann allerdings könnte der Staat die Steuer als das Seinige verlangen, wenn das Besteuerungsrecht aus dem Obereigentum des Staates abzuleiten wäre, aber das Privateigentum ist wirkliches und ausschließliches Eigentum des einzelnen, und der

[75] Schilling, ebd. S. 133. Vgl. Thomas, Decalogi expos., 25.

Staat darf nur anfordern, wessen er zur Erfüllung der notwendigen Aufgaben bedarf. Die kommutative Gerechtigkeit wird lediglich dann verletzt, wenn bei kontingentierten Steuern oder etwa bei Gemeindeumlagen infolge Verheimlichung der tatsächlichen Erwerbsverhältnisse andere schärfer zur Steuer herangezogen werden.

Zur Pflicht der legalen Gerechtigkeit tritt bei geforderter Steuererklärung die Pflicht der Wahrhaftigkeit hinzu. Doch bestünde eine Pflicht, alle Einkünfte bis zum letzten Heller genau anzugeben, nur in einem Idealstaat, wo solche Sitte allgemein herrschte. Auch ist vorauszusetzen, daß die Staatsgewalt ihrerseits streng gerecht die Steuerlast verteilt, also nach Leistungsfähigkeit, und unter Berücksichtigung insbesondere auch des Umstandes, daß sehr viele, deren Vermögen oder Einkommen nicht leicht festzustellen ist, nicht weiter angeben, als ihnen mit Leichtigkeit nachgewiesen werden kann; ferner ist vorauszusetzen, daß staatlicherseits nur zu gerechten und notwendigen Zwecken, nur zu Zwecken, die wirklich im Interesse des wohlverstandenen Gemeinwohles liegen, Steuern gefordert und Steuergelder verwendet werden. Geschieht dies nicht im Sinne gewissenhaftester Staatsverwaltung, so hat die Staatsleitung „die Erschütterung der Steuermoral" zu einem guten Teil sich selbst zuzuschreiben.

Objektiv schwer sündhaft ist die Verletzung der Steuerpflicht, wenn dadurch der Gesamtheit ein bedeutender Nachteil erwächst. Jedenfalls ist nach allgemeiner Ansicht der Theologen zur bedeutenden Materie eine weit größere Summe erforderlich als bei Schädigung des staatlichen oder vollends des privaten Eigentums. Bei der Bedeutung der indirekten Steuern für den Staat ist jedoch moraltheologisch eine wesentlich verschiedene Beurteilung von direkten und indirekten Steuern nicht berechtigt.

Defraudation indirekter Steuern ist schwer sündhaft, wenn bedeutende Beträge und gewerbsmäßige Betreibung in Frage kommen, teils wegen der Geneigtheit, unter Umständen Gewalt anzuwenden, teils wegen der verwerflichen Gewinnsucht, teils, wenn vom Schmugglerwesen abgesehen wird, wegen Verachtung der Autorität bei fortgesetzter Verweigerung des dem Staate Geschuldeten. Defraudation direkter Steuern nach Festsetzung des gerechten Steuerbetrages wäre Verletzung eines wohlerworbenen staatlichen Rechtes und ein Unrecht gegen den ersatzpflichtigen Beamten. Steuer- und Zollbeamte sind auf Grund stillschweigenden Vertrages streng verpflichtet, die Gesetze durchzuführen, für bedeutenden Schaden infolge Nachlässigkeit oder bewußt falscher Einschätzung wären sie unter schwerer Sünde haftbar. Verleitung und Bestechung der Beamten macht subsidiär ersatzpflichtig; wird

der Beamte durch Betrug persönlich in Schaden gebracht, so ist man ihm gegenüber restitutionspflichtig.

Dem christlichen Volke ist lediglich die Pflicht einzuschärfen, im Sinne Christi und der christlichen Tradition gewissenhaft die Pflichten gegen den Staat zu erfüllen, auf die kasuistischen Unterscheidungen ist selbstverständlich nicht einzugehen.

467. Verletzung der Militärpflicht. Die Verletzung der Militärpflicht ist dort, wo sie als allgemeine besteht und wo sie aus genügenden Gründen aufrecht gehalten wird, als Verstoß gegen die legale Gerechtigkeit anzusehen, ähnlich wie die Verletzung der Steuerpflicht. Freilich ist nicht zu bestreiten, daß, wo eine solche Pflicht lediglich aus imperialistischen Motiven statuiert wird, es sich damit nicht viel anders verhält als mit einer Steuerauflage, der die genügende Grundlage fehlt. Die nach dem Prinzip der allgemeinen Militärpflicht Eingereihten und eidlich Verpflichteten hätten vermöge der Pflicht des Gehorsams und der Religiosität ihren Obliegenheiten zu genügen. Wer sich dem Militärdienst entzöge, würde nur dann ersatzpflichtig, wenn er widerrechtlich einen andern der Möglichkeit beraubte, frei zu werden, die dieser zuvor hatte. Bezahlte Söldner sind verpflichtet, ihre Obliegenheiten ex stipendio, demnach auf Grund der kommutativen Gerechtigkeit zu erfüllen.

§ 117. Die Mitwirkung zur Schädigung des andern.[76]

468. Allgemeine Grundsätze. Die Voraussetzungen, unter denen eine Ersatzpflicht infolge fremder Schädigung eintritt, wurden bereits besprochen (Nr. 461). Analog ist die Ersatzpflicht bei Mitwirkung zur Schädigung des andern nur gegeben, wenn zudem die kommutative Gerechtigkeit verletzt wird, wenn die Mitwirkung eine formelle ist und zugleich als wirksame Ursache oder Mitursache der ungerechten Schädigung erscheint. Der Unterschied zwischen formeller und materieller Mitwirkung und die verschiedenen Arten der Mitwirkung sind ebenfalls bereits dargelegt worden (Nr. 362). Alle, die irgendwie den voraussichtlichen Schaden wirksam beeinflußt haben, ebenso jene, die trotz ihrer rechtlichen Verpflichtung, den Schaden zu verhüten, dies unterließen, sind ersatzpflichtig (vgl. C. c. 2209 ff.). Maßgebend für die Ersatzpflicht ist der Grad des geübten Einflusses und der Ursächlichkeit. Soweit dabei Aneignung fremden Gutes in Frage steht, sind die entsprechenden, oben entwickelten Grundsätze anzuwenden (Nr. 459 f.).

469. Positive Mitwirkung.

1. In erster Linie kommt die geistige Urheberschaft durch erteilten Befehl in Betracht, dadurch wird der Befehlende, der Mandant, moralische Ur-

[76] Alph., Mor. 3, 5, 557 ff.

sache der betreffenden Handlung, der Handelnde vollführt die Tat als Organ des Mandanten. Nicht anders zu beurteilen wäre es, wenn der die Handlung wünschende Vorgesetzte äußert, man würde ihm mit der Handlung einen Dienst erweisen, und wenn er gewärtig sein muß, daß der Gedanke an seine Autoritätsstellung den Entschluß zur Tat herbeiführen werde. Dem autoritativen Befehl, direkt oder indirekt geäußert, steht in Rechtsgeschäften auf Grund von Vereinbarungen der Auftrag gleich.

Der Mandant ist principalis delicti auctor (C. c. 2209, § 3), somit primäre Ursache der Handlung und der damit voraussichtlich verbundenen Schädigung (S. th. 2, 2, q. 62, a. 7), er ist deshalb in erster Linie für den Schaden haftbar, der Angestiftete in sekundärer Weise, soweit nämlich die Forderung gegen den Anstifter nicht durchzusetzen ist. Ausdrücklich wurde der Satz verworfen, zum Ersatz für den entstandenen Schaden sei nicht verpflichtet, wer einen andern zu schwerer Schädigung eines Dritten wirksam bestimmt oder verleitet.[77] Der Mandant hat allen Schaden zu vergüten, worauf sich der Auftrag bezog, er haftet für naturgemäß eintretende Folgen, die leicht vorauszusehen waren, er hat auch für die voraussichtliche Schädigung des durch List, Drohung, Mißbrauch der Autoritätsstellung bewogenen Angestifteten aufzukommen; anders, wenn dieser freiwillig die Weisung ausführt, was besonders bei Ausbedingung eines hohen Lohnes zu präsumieren ist. Den Zufall hat der Mandant dem geschädigten Beauftragten gegenüber nicht zu vertreten, auch wohl nicht Schädigungen bei Überschreitung des Auftrags oder bei einem Irrtum etwa in der Person, doch wäre es unbillig, den Mandanten in diesem Fall einfach von der Haftpflicht zu befreien, mindestens muß er subsidiär haftbar gemacht werden, ja einzelne Theologen machen ihn nicht ohne gute Gründe primär ersatzpflichtig; auch ist der Mandant nicht frei von Verantwortung, wenn er dem Beauftragten amtliche Gewalt überträgt, die dieser über den Auftrag hinaus mißbraucht. Der Beauftragte selbst haftet, wenn er den Auftrag ausgeführt, subsidiär, und zwar vor andern etwa sonst noch an dem Unrecht Beteiligten.

Der Mandant trägt als solcher die Verantwortung nicht mehr, wenn er den Auftrag zurückgenommen und der Beauftragte sichere Kunde davon erlangt hat, alsdann führt der andere die Tat im eigenen Namen aus, doch ist damit zu rechnen, daß der Einfluß des Auftraggebers irgendwie noch nachwirkt, besonders wenn etwa der andere durch den Auftrag auf gewisse Motive aufmerksam wurde, die ihn nun bestimmen. Verhindert ein Dritter absichtlich, daß der Beauftragte von der Zurücknahme des Auftrages sichere Kenntnis erhält, so haftet dieser Dritte an Stelle des Auftraggebers und wird für

[77] Denz. n. 1189.

diesen dem Geschädigten gegenüber haftbar. Beharrt der Mandatar trotz Widerrufs des Mandanten bei seinem Entschluß, die Tat zum Schaden der bezeichneten Person auszuführen, so hat dieser auf Grund der Gerechtigkeit die Pflicht, solches zu verhüten oder, wenn nötig, unter eigener entsprechender Gefahr, den Bedrohten zu warnen. Dasselbe trifft zu, wenn der Mandant den Auftrag nicht mehr rechtzeitig zurücknehmen kann.

2. Der Befehlende führt den eigenen Willensentschluß in das Denken und Wollen des andern ein und handelt durch diesen, der Ratende veranlaßt den anderen zu einem Willensentschluß, den dieser selbst fassen soll, oder bestärkt ihn darin. Man unterscheidet consilium nudum vel simplex und consilium vestitum, je nachdem Motive, Mittel und Modus der Ausführung angegeben wurden oder nicht; ferner unterscheidet man consilium doctrinale und suasivum, hier wird ein Einfluß auf den Willen geübt (consilium impulsivum), dort wird eine Belehrung über eine praktische Frage erteilt, doch kann auch diese letzte Art von Rat bestimmend auf den Willen einwirken, sofern einer etwa, was er für verboten hielt, nun als erlaubt betrachtet.

Maßgebend für die Bestimmung der Ersatzpflicht ist der Einfluß des Rates auf die Handlung des andern, Voraussetzung der Ersatzpflicht ist also die wirksame Beeinflussung der schädigenden Handlung. Objektiv ist zur Haftung des Ratenden erforderlich, daß der Handelnde die Handlung sonst nicht oder nicht in solcher Weise ausgeführt hätte, subjektiv ist erforderlich, daß der Rat mit dem Bewußtsein der infolge davon drohenden Schädigung erteilt wird. Hat sich der Ratgeber nur geirrt, und widerruft er, soweit es ohne großen Nachteil geschehen kann, seinen Rat, so entfällt für ihn eine Ersatzpflicht.

Sehr leicht wirkt der belehrende Rat als primäre Ursache, sobald er nämlich von einer Person, der Vertrauen entgegengebracht wird, einem Unwissenden erteilt wird. Der im Sinne des consilium suasivum Ratende dagegen ist nur sekundär an der Handlung beteiligt. Danach ist zu beurteilen, wieweit in Amt und Beruf erteilter Rat haftbar macht. Wenn etwa Ärzte oder Seelsorger ohne hinreichende Kenntnis oder infolge Nachlässigkeit und Leichtfertigkeit wichtige praktische Fragen zum Schaden der ihrem Rat Vertrauenden entscheiden, so werden sie für allen hieraus den Beratenen oder Dritten erwachsenden geistigen oder zeitlichen Schaden verantwortlich, und zwar primär, subsidiär nur dann, wenn der übel Beratene mala fide handelte. Analoges gilt von solchen, die Unwissenden gegenüber als Sachverständige sich aufspielen, um sie zu täuschen und auszubeuten, nicht ebenso ist freilich zu entscheiden, wenn dem Beratenen die Unzuverlässigkeit des Ratgebers bekannt sein mußte. Haben Amtspersonen auf Grund stillschweigenden Über-

einkommens oder versprochener Erfüllung der Amtspflicht den ihren Aufgaben entsprechenden Rat zu erteilen und werden sie bei schuldhafter Verletzung ihrer Beratungspflicht primär ersatzpflichtig, so verhält es sich anders etwa beim Verhältnis von Freund zu Freund oder im gewöhnlichen Leben. Hier kann der Ratende von weiterer Verantwortung befreit sein, wenn er unüberlegt einen Rat gegeben oder der andere einem gelegentlichen Wort eine zu große Bedeutung beigemessen hat; in diesem Falle besteht keine Rechtspflicht, etwaigen Schaden zu vergüten oder den Rat zurückzunehmen. Sonst ist der Ratgeber in dem nunmehr gemeinten Sinn nur subsidiär haftbar zu machen, außer er hätte allein gewußt, daß die Handlung ungerecht ist, alsdann würde er den gesamten Schaden zu vertreten und sogar, falls er egoistisch den Rat gegeben hätte, als Mandant zu gelten haben. Über den Rat des kleineren Übels s. 361, 5.

Die Schädigung des den Rat Ausführenden ist zu vergüten, wenn Lüge, List oder Betrug ihm gegenüber angewendet wird oder wenn die Pflicht der Beratung ex officio besteht und der Rat schuldhaft trotz vermuteter Schädigung des Fragenden erteilt wurde. Im Zweifel, ob der Rat sich als wirksam erwiesen habe, wird man gewöhnlich im milderen Sinn entscheiden dürfen.

Wirksamer Widerruf des erteilten Rates befreit von der Verantwortung, dies ist wenigstens dann der Fall, wenn der einfache Rat in Frage kommt. Der motivierte Rat erfordert Zurücknahme auch der Begründung, es muß durch andere Gründe die frühere Begründung unwirksam gemacht werden; würde der Rat zwar zurückgenommen, die Begründung aber nicht, so müßte je nach dem Einfluß der Motive unter Umständen Ersatz geleistet werden. Würde auch die Begründung widerrufen, würde sie aber gleichwohl noch nachwirken, so ergäbe sich eine Pflicht der Warnung. Ähnlich, wenn durch belehrenden Rat dem andern der Weg zur Ausführung verraten wurde, hier hat man die Pflicht, die Ausführung zu vereiteln oder mindestens den Bedrohten rechtzeitig zu warnen, außer man würde sich selbst einer unverhältnismäßig bedeutenden Gefahr aussetzen.

Die entwickelten Grundsätze sind analog auf die Einwirkung durch Lob, Schmeichelei, Bitte und ähnliche Beeinflussung anzuwenden. Hielte man den Täter durch Lob ab, seiner Ersatzpflicht zu genügen, so würde der Schuldige restitutionspflichtig, ebenso wenn der andere in solcher Weise zu neuem Unrecht ermuntert wird. Veranlaßt man den andern durch Lob und Schmeichelei oder durch Tadel und Verspottung, eine ungerechte Handlung zu vollziehen, so wird man subsidiär ersatzpflichtig.

3. Ein weiterer Grund der Ersatzpflicht ist die Zustimmung. Gedacht ist dabei jedoch nicht an die nachträgliche Zustimmung, wiewohl ja auch

diese ihrerseits weitere Schädigung bewirken kann, vielmehr ist damit vor allem die Zustimmung bei Beschlußfassungen gemeint: die „Zustimmenden" führen einen Beschluß herbei. Überdies kommen Fälle in Betracht, wo die Zustimmung die Handlung eines andern wirksam beeinflußt, so können die Eltern durch Zustimmung zu einem Vorhaben des Kindes zur Schädigung des Nächsten mitwirken oder sonst ein der ungerechten fremden Handlung Zustimmender, wenn der andere etwa deren ungerechten Charakter nicht kennt. Erscheint der Zustimmende, Unwissenden gegenüber, als der allein schuldige Urheber, so ist er allein verantwortlich zu machen, sekundär verantwortlich ist er, wenn der Täter bei genügender Kenntnis der ungerechten Handlung sie von der Zustimmung des andern abhängig machte.

Was die Zustimmung und Haftung bei Beschlußfassungen angeht, so sind bei Abstimmungen, die keine Feststellung der entscheidenden Stimmen zulassen, alle Zustimmenden solidarisch für einen ungerechten Beschluß haftbar zu machen, der einzelne hat für den ganzen Schaden einzutreten, falls die andern versagen. Stimmen die Berechtigten öffentlich der Reihe nach ab, so sind nur jene ersatzpflichtig, die durch ihr Votum tatsächlich den ungerechten Beschluß herbeiführen, die nachher Abstimmenden nur, wenn anzunehmen wäre, daß durch Zurücknahme des ungerechten Votums, falls diese möglich ist, andere gleichfalls zum Widerruf bestimmt worden wären oder daß nach Widerruf ungerechter Vota das eigene Votum nun als ausschlaggebend zu werten ist. Richtiger wird man indessen die moralisch Mitschuldigen und Mitwirkenden pro rata für ersatzpflichtig und bei Widerruflichkeit der Stimmen alle Zustimmenden gleicherweise für haftbar erklären. Auch durch Enthaltung kann man einen ungerechten Beschluß verschulden helfen, ersatzpflichtig würde man alsdann, wenn man ex officio vel contractu verpflichtet war, abzustimmen und das Unrecht zu verhüten. Bei Zweifel, ob das eigene Votum zur Erreichung der Majorität wirksam mitgewirkt habe, ist zuungunsten des Votanten zu entscheiden, weiß doch jeder Abstimmende, daß nachträgliche Feststellung oft genug ganz unmöglich ist; daher besteht solidarische Haftung. Erlaubt, je nachdem Pflicht könnte es sein, durch Unterstützung eines das kleinere Unrecht enthaltenden Antrags das größere Unrecht zu vermeiden, doch ist vorausgesetzt, daß nicht schlechthin Verbotenes in Frage steht. Bei wirksamem beratenden Votum ist nach den Grundsätzen, die sich auf Mitwirkung durch Rat beziehen, zu entscheiden.

4. Positiv zu fremder Sünde mitwirken kann man ferner durch Hehlerei. Sie besteht darin, daß man den Täter ermutigt, indem man ihm Zuflucht und Schutz in Aussicht stellt, oder daß man ihm hernach Unterschlupf gewährt oder seine Waffen, Werkzeuge oder fremdes Gut bei sich versteckt oder un-

rechtes Gut ankauft oder für andere veräußert; in der angedeuteten Weise kann das eigene Verhalten sowohl vor der Tat als auch nach der Tat den Übeltäter ermuntern, andern Unrecht zuzufügen, oder es kann so der andere abgehalten werden, zu restituieren. Sofern Einfluß auf fremde Schädigung geübt wird, entsteht Ersatzpflicht, ob nun der Übeltäter zur Schädigung ermuntert oder ob er abgehalten wird, sein Unrecht wiedergutzumachen, dies gilt auch dann, wenn der Hehler selbst keinen Gewinn von dem Treiben hätte.

Kommt nur materielle Mitwirkung in Frage, so können entsprechend wichtige Gründe entschuldigen. Läßt man sich lediglich durch Mitleid bestimmen, etwa einem verfolgten Schuldigen Zuflucht zu gewähren, so kann dies unter bestimmten Bedingungen nicht getadelt werden. Es dürfte dies freilich nicht geschehen, wenn der gewährte Schutz nur zu neuen Übeltaten ermunterte, wenn er eine Förderung des Bösen bedeutete oder die Geschädigten nun nicht zu ihrem Recht kommen könnten, doch darf auch anderseits die bei Weigerung der eigenen Person drohende Gefahr nicht übersehen werden; indes wäre die Schutzleistung in dem letzten Fall auch dann Sünde und zwar eine Verletzung der Treupflicht, falls man amtlich oder vertragsmäßig verpflichtet ist, Anzeige zu erstatten, doch wäre die Schutzleistung alsdann nicht Mitwirkung zum Unrecht.

Liegt in der Schutzleistung eine Ermöglichung der ungerechten Handlung, so sind Täter und Hehler solidarisch haftbar zu machen, liegt darin nur eine Ermutigung oder der Grund für Unterlassung der Restitution, so ergibt sich subsidiäre Haftung; wer als Hehler sicher oder wahrscheinlich unrechtes Gut annimmt, hat als possessor malae oder dubiae fidei zu restituieren (Nr. 459 f.).

5. Die positive Teilnahme an der Schädigung kann schließlich eine physische sein im Sinne der Mittäterschaft. Man kann an der Beute partizipieren oder zugleich an der ungerechten Schädigung, dort hat der Beteiligte als possessor malae fidei zu restituieren, hier kommt noch der Titel der gemeinsamen Schädigung hinzu.

Zu unterscheiden ist die unmittelbare Beteiligung an der schädigenden Handlung und die nur mittelbare Beteiligung. Unmittelbar beteiligt oder Mittäter ist, wer selbst direkt die Schädigung mitverursacht; die Mittäterschaft läßt alle in gleicher Weise als schuldig erscheinen, wenn nicht besondere Umstände die Schuld mehren oder auch mindern (C. c. 2209, § 1), dasselbe gilt auch für die Beihilfe, wenn die Tat sonst nicht geschehen wäre (C. c. 2209, § 3). Der unmittelbar Mithandelnde verletzt eine negative Vorschrift, der mittelbar Beteiligte eine affirmative, wonach zu sorgen ist, daß dem andern aus der eigenen Handlung kein Schaden erwächst. Danach ist im

einzelnen zu entscheiden. Die unmittelbare Beteiligung kann nur erlaubt werden, wenn man nur so sich gegen ein der eigenen Person drohendes großes Übel zu sichern vermöchte, besonders, wenn es sich um ein Gut höherer Ordnung auf seiten des Beteiligten handelt, denn alsdann kann der Geschädigte nicht mit Grund unwillig sein, da ihn die Liebe zur Duldung des kleineren Übels verpflichtet; kurz gesagt entschuldigt die Notwendigkeit von Sünde. Bei mittelbarer Beteiligung entschuldigt ein verhältnismäßig beträchtlicher Verlust, der sonst dem sich Weigernden drohte. Der ohne genügenden Grund mittelbar Mitwirkende würde subsidiär ersatzpflichtig. Bei Zweifel an dem Vorhandensein einer Schädigung oder an der wirksamen Beteiligung daran kann nicht strikt zum Ersatz verpflichtet werden, weil nur eine zweifelhafte Verpflichtung vorliegt (Nr. 362, 3 f.).

Wenn zweifelhaft bleibt, wer eigentlich von mehreren nun wirklich die Schädigung bewirkt habe, so haben jene, die dies bei ihrer Beteiligung vorauswußten, die Schädigung pro rata zu vergüten, denn die Handlung hat moralisch als eine zu gelten; wer es nicht wußte, kann nicht bestimmt verpflichtet werden (Nr. 464, 1).

470. Die negative Mitwirkung. Die negative Mitwirkung besteht darin, daß man es schuldhaft unterläßt, die Schädigung des andern zu verhüten, so kann man durch pflichtwidriges Schweigen, durch Unterlassung des Widerstandes oder der Mitteilung fremde Schädigung mitverschulden. Die Ersatzpflicht in solchen Fällen ergibt sich, wenn man auf Grund strenger Rechtspflicht gehalten war, den Schaden abzuwenden, dies trifft zu bei ausdrücklicher oder stillschweigender Vereinbarung, also etwa bei vorhandener Amtspflicht. Der in dieser Weise zur fremden Schädigung Mitwirkende hat den Schaden des Dritten insoweit zu ersetzen, als der Schädiger selbst oder positiv mitwirkende Personen den Ersatz nicht leisten; eine Entschuldigung gewähren nur physische und moralische Unmöglichkeit (S. th. 2, 2, q. 62, a. 7 ad 3). Im Zweifel, ob das Eingreifen die Schädigung auch wirklich verhütet haben würde, kann keine sichere Pflicht statuiert werden; angesichts des Zweifels an dem Umfang der verursachten Schädigung kann das sichere Mindestmaß geleistet werden, doch ist diese Regel nach den Grundsätzen für gemeinsames Verschulden auf Grund negativer Mitwirkung zu modifizieren. Falls nämlich mehrere infolge Verabredung durch negative Mitwirkung sich verfehlten, so haften sie solidarisch, ähnlich, wenn jeder einzelne den ganzen Schaden hätte verhüten können, sei es unmittelbar oder mittelbar, durch Bestimmung der andern, die hätten eingreifen sollen; anders, wenn das Eingreifen voraussichtlich erfolglos gewesen wäre.

Durch Verletzung der Liebespflicht, auch wenn man den Schaden vom Nächsten ohne eigenen größeren Nachteil abwenden könnte, wird nie eine Ersatzpflicht auf Grund der Gerechtigkeit begründet. Nur wenn man einen andern, der dem Bedrohten helfen will, durch ungerechte Mittel davon abhielte, ihn zu schützen, verhielte es sich anders, dies käme positiver Mitwirkung gleich. Wendet man nur Bitten und ähnliche Mittel an, so könnte von Rechtsverletzung nur die Rede sein, wenn der zur Hilfe Bereite dazu auf Grund strikter Gerechtigkeit verpflichtet war.

Wer ex officio oder ex contractu zu sorgen hat, daß Schädigung verhütet werde und daß die Übertreter etwa von Zollgesetzen angezeigt werden, haftet für den entstehenden Schaden; doch wird meist angenommen, daß Zollbeamte auf Grund legaler, nicht kommutativer Gerechtigkeit verpflichtet sind, die den Zoll Defraudierenden zur Strafe zu ziehen, so daß sie für die dem Staat entgehenden Strafgelder nicht restitutionspflichtig würden. Über Ersatzpflicht von Tierhaltern s. BGB. § 833 ff., über Ersatzpflicht von Geschäftsherren s. BGB. § 831. Die Haftbarkeit erstreckt sich auch auf die Eltern, die ihre Aufsichtspflicht verletzen (BGB. § 832), und auf andere in analogen Fällen. Doch tritt die Ersatzpflicht im Gewissen, außer der zur Aufsicht Verpflichtete hätte seine Pflicht schwer verletzt und die Schädigung des Dritten als Folge der Pflichtverletzung irgendwie vorausgesehen, erst ein, wenn richterliches Urteil im Sinn des Gesetzes erfolgt ist, indes ist aus naheliegenden Gründen eine außergerichtliche Beilegung der Sache zu empfehlen. Infolge ausdrücklichen Vertrages sind Dienstboten jedenfalls verpflichtet, dem Herrn für alle ungerechte Schädigung zu haften. Im übrigen sind sie nur im Bereich des speziell übernommenen Pflichtenkreises auf Grund stillschweigender Vereinbarung haftbar, wenn sie Schädigungen schuldhaft nicht verhüten, in andern Fällen liegt nur ein Verstoß gegen Treupflicht und Liebespflicht vor, auch wenn ihr Schweigen erkauft wurde. Ähnlich ist die Frage zu beantworten, ob Dienstboten ersatzpflichtig werden, wenn sie von Hausgenossen begangene Veruntreuungen verschweigen; eine Rechtspflicht der Anzeige wird nicht zu erweisen sein. Ersatzpflichtig ist, wer Schweigegeld annimmt und von der amtlichen Anzeige absieht. Besteht keine amtliche Pflicht zur Anzeige, so käme Ersatzpflicht nur in Betracht, wenn das Schweigegeld vor Verübung der ungerechten Tat angenommen wurde, selbstverständlich wäre solche Handlungsweise auch sonst schimpflich und verwerflich, und das Geld wäre zurückzugeben. Schweigt der Beichtvater gänzlich über die Restitutionspflicht des Pönitenten, so wird er dem Dritten gegenüber nicht ersatzpflichtig, zwischen Drittem und Beichtvater existiert ja keinerlei Verhältnis der Gerechtigkeit. Anders dem Pönitenten

gegenüber, den der Beichtvater mit Unrecht zur Restitution verpflichtet, denn natürlich verbietet ihm die Gerechtigkeit, den Pönitenten in Verwaltung seines heiligen Amtes zu schädigen. Positive Schädigung des Dritten und daher unter Umständen Ersatzpflicht würde sich für den Beichtvater ergeben, wenn er den Pönitenten in schwer schuldhafter Weise von der Pflicht der Restitution zu Unrecht freispräche; ähnlich, wenn er durch sein Verhalten dem Pönitenten diese Meinung beibrächte. Gelingt es dem Beichtvater, nachträglich den richtigen Aufschluß zu erteilen und den von Anfang an bereitwilligen Pönitenten zum Ersatz zu bestimmen, alsdann ist der Beichtvater nicht mehr haftbar; anders, wenn der Pönitent nun die Schuld nicht mehr begleichen kann oder will, während er früher dazu geneigt gewesen wäre, hier läge offenbar Schädigung des Dritten vor. Wäre die falsche Entscheidung guten Glaubens erfolgt, so wäre der Beichtvater nicht ersatzpflichtig, aber immerhin verpflichtet, wenn möglich, den Pönitenten aufzuklären; unterließe er dies in schuldhafter Weise, so müßte er für den Pönitenten restituieren. Pflichtwidrige Verweigerung oder Verzögerung der Amtsfunktion begründet für Richter und Beamte Ersatzpflicht (BGB. § 839).

471. Die Ordnung und das Maß der Verbindlichkeit. Wenn mehrere an der Schuld sich beteiligt haben, so ist festzustellen, nach welchen Grundsätzen sie Ersatz zu leisten haben.

Der Hauptschuldige, der primäre Urheber, in dessen Namen der ganze Schaden zugefügt wird, haftet für diesen gesamten Schaden. Als primärer Urheber hat außer dem Mandanten auch der Ratgeber und der Zustimmende zu gelten, die in entscheidender Weise eingreifen, der Ratgeber, dem die Ungerechtigkeit der Handlung allein bekannt ist oder der etwa in amtlicher Stellung schuldhaft zum Schaden anderer irrigen Rat erteilt, der Zustimmende, ohne dessen Mitwirkung die Schädigung nicht erfolgt wäre (C. c. 2209, § 3); natürlich ist dem primären Urheber auch jener gleichzusetzen, der den andern durch Gewalt und ungerechte Mittel zur Schädigung verführt. Kann der Geschädigte die Vergütung von dem Hauptschuldigen nicht erlangen, so haften subsidiär zunächst der Beauftragte, in zweiter Linie die sonst positiv Mitwirkenden, in dritter Linie die negativ Mitwirkenden. Und unter ihnen bestimmt sich die Reihenfolge wieder nach der mehr oder weniger entfernten Mitwirkung. Fremdes Gut muß jedoch von dem restituiert werden, der es der Sache oder dem Wert nach im Besitz hat oder der die Sache verbrauchte. Kommt der Hauptschuldige seiner Pflicht, zu restituieren, nach, so entfällt für die sekundär Verpflichteten die subsidiäre Haftung, hätte jedoch ein sekundär Verpflichteter die Restitution geleistet, so hätte er das Regreßrecht an den Hauptschuldigen; Nachlaß der Schuld des Haupt-

schuldigen befreit auch die andern von der Verpflichtung, aber nicht umgekehrt. Nur zufällig, nicht auf Verabredung oder planmäßig Mitwirkende haften lediglich für ihren Teil, sofern sie wirklich zur Schädigung beitrugen (vgl. jedoch Nr. 461, 3). Sind mehrere als Anstifter oder sekundär Mitwirkende, als positiv oder negativ Beihelfende in koordinierter Weise beteiligt, so haftet jeder einzelne in gleicher Weise für das Ganze, jedoch immer mit Regreßrecht an die Mitverpflichteten, wenn etwa ein einzelner die ganze Schuld beglichen hätte. Bleibt es zweifelhaft, ob der Hauptschuldige schon restituiert hat oder doch seiner Pflicht noch nachkommen werde, so hat ein sekundär Verpflichteter außer seinem Teil für die andern pro rata dubii zu restituieren.

Mehrere können aber auch in der Weise an der Schädigung beteiligt sein, daß sie die Schädigung oder die betreffende Handlung, woraus sich die Schädigung ergibt, verabreden, oder in der Weise, daß die Tätigkeit eines jeden genügt, die ganze Schädigung zu verursachen.

Die nach gemeinsamem Beschluß zur Schädigung Mitwirkenden, sind alle in derselben Weise haftbar, außer die Umstände erwiesen eine größere oder geringere Schuld (C. c. 2209, § 1). Solche Schädiger haften solidarisch; fehlt indessen die Voraussetzung der eigentlichen Konspiration, auf die als Ursache die Schädigung zurückginge, so ist zweifelhaft, ob dieselbe Art der Haftung angenommen werden muß. Bei einem Delikt, das seiner Natur nach einen Mittäter erfordert, wird jeder Teil in gleicher Weise haftbar, es müßte denn aus den Umständen ein anderes erhellen (C. c. 2209, § 2).

Wirken mehrere in der Weise zusammen, daß die Tätigkeit eines jeden Beteiligten für sich schon hinreicht, die Schädigung herbeizuführen, so haften sie bedingt solidarisch, sie haften also je für das Ganze, jedoch mit Regreßrecht an die andern. Ähnlich ist zu entscheiden, wenn ohne die Beteiligung eines einzelnen die gesamte Schädigung nicht erfolgt wäre (C. c. 2209, § 3). Wenn aber die Mitwirkung das Delikt nur erleichterte und dieses auch sonst geschehen wäre, so ist auf geringere Schuld zu erkennen (C. c. 2209, § 4), der Betreffende wäre also nicht solidarisch mit den andern haftbar zu machen, außer sie alle hätten infolge von Konspiration wie ein einziges moralisches Subjekt gehandelt. Im Zweifel, ob die Umstände so liegen, daß jemand solidarisch mit andern zu haften hat oder nicht, ist zugunsten des Mitwirkenden zu entscheiden.

Mit gutem Grunde rät der heilige Alphons, der Beichtvater möge gewöhnlichen Leuten, denen es nicht einleuchtet, daß sie an Stelle anderer Ersatz leisten sollen, bei solidarischer Haftung nur im allgemeinen die Pflicht der Restitution auferlegen, ohne ein bestimmtes Maß anzugeben, sonst könnte

leicht aus der materiellen eine formelle Sünde gemacht werden.[78] Wer durch eine in sich nicht ungerechte Handlung zu einem Unrecht nur materiell beigetragen hat, kann wohl kaum, auch nur bedingt, haftbar gemacht werden.

§ 118. Die Umstände der Restitution.

472. Der Träger der Restitutionspflicht. Subjekt der Restitution ist jeder, der ungerechtes Gut besitzt oder dadurch bereichert wurde, desgleichen jeder, der in unmittelbarer oder mittelbarer Weise andere ungerecht geschädigt hat. Bei unrechtmäßigem Besitz hat nach Naturrecht derjenige zu restituieren, der die Sache faktisch besitzt (vgl. im übrigen Nr. 458 ff.). Bei ungerechter Schädigung haftet jeder je nach seiner Mitwirkung zur ganzen oder teilweisen Schädigung für den ganzen Schaden oder einen Teil davon, doch so, daß von mehreren Mitwirkenden die in untergeordneter Weise Beteiligten Regreßanspruch an die andern haben. Damit jedoch der Geschädigte nicht deshalb verkürzt werde, weil zweifelhaft ist, wer der eigentliche Urheber war und wer nur Beihilfe geleistet, bestimmt das BGB. (§ 830): Haben mehrere durch eine gemeinschaftlich begangene unerlaubte Handlung einen Schaden verursacht, so ist jeder für den Schaden verantwortlich, dasselbe gilt, wenn sich nicht ermitteln läßt, wer von mehreren Beteiligten den Schaden durch seine Handlung verursacht hat; Anstifter und Gehilfen stehen Mittätern gleich. Die Bestimmung, wonach bei Zweifel, wer Urheber des Schadens sei, alle Beteiligten haften, ist nach Verurteilung im Gewissen bindend, doch wird dadurch der teilweise Regreß an die Mitschuldigen nicht aufgehoben, so auch hinsichtlich des Verhältnisses von Anstifter und Gehilfen. Die Pflicht der Restitution geht auf die Erben über, und zwar nach den Mitteln der Erbschaft, es müßte denn sein, daß sie selbst an dem Unrecht beteiligt gewesen wären.

473. Objekt und Umfang der Restitution.

Wie wiederholt festgestellt wurde, hat der Besitzer fremder Sache dieselbe individuelle Sache zu restituieren, der Eigentümer hat ein Recht auf seine Sache und kann nicht genötigt werden, sie zu vertauschen. Doch könnte außerordentliche Schwierigkeit von der Zurückgabe der individuellen Sache entschuldigen, wenn etwa sonst der bisher unbekannte Schuldige bekannt würde oder unverhältnismäßig große Transportkosten entstünden und in ähnlichen Fällen, nur darf der Eigentümer nicht auf diese Weise erheblich geschädigt werden. Über die entstehenden Verpflichtungen bei Spezifikation oder Verbindung s. Nr. 408.

[78] Alph., Mor. 3, 5, 579. Homo apostol. 10, 54.

Der Umfang der Restitution ist bereits bestimmt worden (Nr. 458 ff. 462), auch der Umfang der Restitution im Fall des Unvermögens (Nr. 455). Ist es nicht möglich, die Mittel zur Restitution aufzubringen, so muß der Verpflichtete bereit sein, den Aufwand pro posse einzuschränken und wenigstens indirekt, durch Abwendung von Nachteilen oder in anderer mittelbaren Weise, zugunsten des Geschädigten zu leisten, was nur immer geleistet werden kann. Auch hinsichtlich der Restitutionspflicht stimmen die positiv rechtlichen und die naturrechtlichen Normen zuweilen nicht völlig überein, weil die positive Regelung im Interesse des Gemeinwohles das eine Mal weitergeht als die naturrechtliche Norm, das andere Mal hinter dieser zurückbleibt. Geht die naturrechtliche Norm weiter, so bleibt die Mehrleistung Gewissenssache, geht die positive Norm weiter, so wird die Mehrleistung regelmäßig erst auf Grund richterlicher, dem Sinn des Gesetzes entsprechender Entscheidung im Gewissen Pflicht. Doch kann sich aus solcher positiv rechtlichen Entscheidung insofern eine Unbilligkeit ergeben, als nun vermöge richterlicher Entscheidung ein Wohlhabender gegenüber einem Armen eine über das Naturrecht hinausgehende Forderung geltend machen kann, in solchen Fällen muß der Wohlhabende bereit sein, zugunsten des Armen zu verzichten.

474. Der Empfänger. Zu unterscheiden ist hier die Restitution wegen unrechtmäßigen Besitzes und die Restitution wegen ungerechter Schädigung. Und im ersten Falle fragt es sich, ob der Berechtigte noch aufzufinden sei oder nicht.

1. Existiert die unrechtmäßig einem andern entzogene Sache noch, so hat der unredliche wie der redliche Besitzer sie an den Berechtigten zu restituieren, also an den Eigentümer oder, bei der Leihe oder dem Depositum und in ähnlichen Fällen, an den berechtigten Besitzer oder Nutznießer, außer es wäre für den Eigentümer Schädigung zu befürchten, alsdann müßte die Sache an ihn selbst restituiert werden. Lebt der zunächst Berechtigte nicht mehr, so wäre die Restitution den Erben, unter Umständen den Gläubigern zu leisten; mehreren Erben entsprechend den ihnen zugefallenen Teilen; nicht in Betracht kämen die mit einem Legat Bedachten, außer ein Vermächtnisempfänger hätte die Sache erhalten sollen. An Arme dürfte nicht statt an den Erben Ersatz geleistet werden, weil sonst dessen Recht verletzt würde, doch könnte man nach geschehener Restitution an die Armen den Betreffenden im guten Glauben lassen, wenn er keinen Zweifel äußert.

Handelt es sich um mehrere, die zu befriedigen sind, so wären jene zuerst zu befriedigen, die Anspruch auf die noch bestehende Sache haben, doch ist nach wahrscheinlicher Meinung eine Geldsumme, die zum eigenen Geld gefügt und damit vermengt wurde, nicht einzubegreifen. Die Ansprüche

auf Grund onerosen Vertrages gehen denen ex titulo gratuito vor, denn hier besteht immer die selbstverständliche Bedingung: wenn nichts im Wege ist. Sicher Geschuldetes geht der unsicheren Schuld vor, weil hier ein an Bedeutung höherer Titel in Frage kommt, doch hätte der Schuldner, der nicht alle Schulden bezahlen kann, nach billigem Verhältnis auch einen Teil auf Bezahlung unsicherer Schulden zugunsten der Armen zu verwenden. Das auf Grund onerosen Vertrages ist noch vor dem auf Grund eines Deliktes Geschuldeten zu begleichen, und zwar jedenfalls dann, wenn die privilegierten Schulden: Gerichts-, Leichen- und Kurkosten nebst dem Lohn der Dienstboten für das vergangene Jahr und danach die Hypothekenschulden in Frage stehen, wobei die gesetzliche Reihenfolge entscheidet. Nicht ausgemacht ist, daß das auf Grund eines Deliktes Geschuldete, wie die älteren Autoren anzunehmen pflegen, vor dem aus sonstigem onerosen Vertrag Gebührenden den Vorrang hat, man wird wohl pro rata einen billigen Ausgleich schaffen müssen. Sind die Ansprüche derselben Art, so dürfte man die frühere Schuld eher berücksichtigen, und zwar aus Billigkeit, den Ärmeren, dem man schuldet, dürfte man aus Mitleid bevorzugen, den zuerst Fordernden oder den Näherstehenden dürfte man ebenfalls zuerst befriedigen; richtiger freilich wird es sein, wenn unter der hier immer gemachten Voraussetzung, daß nicht alle völlig befriedigt werden können, die Berechtigten pro rata Berücksichtigung finden. Unrecht wäre es, wenn der Schuldner, der weiß, daß er nicht alle Schulden zu zahlen vermag, aus freien Stücken einem Gläubiger Bezahlung seiner ganzen Forderung anböte, alsdann bestünde für den Gläubiger wohl die Pflicht, den andern pro rata herauszuzahlen; anders, wenn der Schuldner vom Gläubiger zur Zahlung aufgefordert wird. Im Fall des Konkurses des Gläubigers ist nicht ihm zu restituieren, sondern seinen Gläubigern, außer er wäre in Not.

2. Ist trotz entsprechender Untersuchung kein Berechtigter aufzufinden, also auch kein Erbe des ursprünglich Berechtigten, so hat der unredliche Besitzer die Pflicht, ad pias causas zu restituieren (S. th. 2, 2, q. 62, a. 5 ad 3). Keine solche Pflicht hat der redliche Besitzer, doch wird auch ihm zu raten sein, dasselbe zu tun. Daß der Besitzer guten Glaubens von der Pflicht irgendwelcher Restitution frei ist, ergibt sich daraus, daß die fragliche Sache herrenlos geworden ist, weil der Berechtigte unauffindbar wurde; anders, was den unredlichen Besitzer betrifft, er hat die Sache durch eigene Schuld herrenlos gemacht, er kann also kein Recht daran erwerben, im Sinne der kirchlichen Praxis hat er deshalb ad pias causas zu restituieren: so kann dem Geschädigten noch Nutzen erwachsen und wird am ehesten nach seinem Willen gehandelt. Solange freilich der Zweifel, ob es sich um eine

res incerta handle, nicht beseitigt ist, solange nicht eine dem Wert und den Umständen angemessene Untersuchung den Charakter der Sache als res incerta erwiesen hat, kann sich auch der redliche Besitzer nicht für berechtigt ansehen, die Sache zu frommen Zwecken zu verwenden, würde der Berechtigte hernach bekannt, so müßte Restitution erfolgen. Die fromme Stiftung jedoch, der die Sache übergeben wurde, wird von der Restitution nicht berührt. Auch der Schuldner, der alle Sorgfalt angewendet und die Sache ad pias causas hingegeben hat, ist nicht zu beunruhigen, wenn zufällig hernach der Berechtigte festgestellt würde. Ist der Schuldige, der ad pias causas restituieren sollte, selbst arm, so darf er die Sache für sich behalten. Deponierte, geliehene oder sonst auf dem Wege rechtmäßigen Vertrages empfangene Sachen werden, wenn der Berechtigte nicht mehr auffindbar sein sollte, herrenlos, sie müssen nicht ad pias causas gegeben werden; dies wird von keiner positiven kirchlichen Vorschrift gefordert oder vorausgesetzt. Könnte die Sache oder deren Wert dem Berechtigten oder seiner Familie nur unter größtem Nachteil oder außergewöhnlichen Kosten zugestellt werden und wäre keine Aussicht vorhanden, die Sache später unter günstigeren Bedingungen an den Berechtigten übermitteln zu können, so darf sie einer res incerta gleich behandelt und zu frommen Zwecken verwendet werden; es dürfen dem Verpflichteten nicht Opfer zugemutet werden, die anzunehmen dem Berechtigten die Liebe verwehren müßte. Als außerordentlich groß dürfte ein mehr als doppelt so großer Betrag angesehen werden, als der Wert der Sache ausmacht.

3. Hätten etwa Kaufleute durch Betrug beim Verkauf viele geschädigt, so hätten sie die Schädigung, falls die Geschädigten bei ihnen ständig zu verkehren pflegen, durch Begünstigung in Maß oder Gewicht und in ähnlicher Weise indirekt zu vergüten. Kämen viele kleinere Beträge infolge Betrugs in Betracht, so dürfte auch an die Armen Restitution geleistet werden, wenn etwa an die Kunden nicht ohne beträchtlichen Nachteil restituiert werden könnte; der einzelne, so ist hier vorausgesetzt, hat keinen bedeutenden Schaden erlitten, nur insgesamt handelt es sich um einen bedeutenden Betrag, der sub gravi zu restituieren ist, aber der Ersatz hat nicht unter schwerer Sünde an jeden einzelnen zu geschehen, tritt daher ein wichtiger Grund hinzu, so ist gegen Restitution ad pias causas nichts einzuwenden. Handelt es sich dagegen um Bedeutendes und ist nur unbekannt, wenn aus mehreren man den Ersatz zu leisten hat, so ist die Restitution in diesem Falle so zu leisten, daß die Berechtigten nach Möglichkeit sicher berücksichtigt sind, und wären es nur wenige, so hätte man die Sache unter sie zu verteilen. Kommen aber wenige nicht zu Ermittelnde unter vielen in Betracht, so bleibt regelmäßig

nur übrig, an die Armen zu restituieren; denn bei Restitution auf Grund eines Deliktes ist, falls der Geschädigte unbekannt wäre, mit Rücksicht auf Gemeinwohl und vermutlichen Willen des Geschädigten der Wert den Armen zuzuwenden.

Wurde eine Gemeinschaft oder eine Gesellschaft geschädigt, so ist zunächst an sie Ersatz zu leisten, wenn es sich um eine juristische Person handelt, aber auch wenn dies nicht zutrifft, ist es besser, an die Gesellschaft, als an die einzelnen Beteiligten, zu restituieren; denn wurde nicht lediglich der zu verteilende Gewinn einer solchen Gesellschaft, sondern das Kapital geschädigt, so würde Restitution an die einzelnen eine Beeinträchtigung von Gläubigern und Gesellschaftern bedeuten. Verfolgt die Vereinigung verwerfliche Zwecke, so wäre allerdings an die einzelnen Ersatz zu leisten; doch könnte bei geringem Betrag, der den einzelnen Aktionären dann geschuldet würde, nicht von strenger Pflicht der Restitution an diese gesprochen werden, es könnte also auch ad pias causas restituiert werden. Bei ungerechtem Bezug von Versicherungsgeldern hat man in erster Linie an die geschädigte Kasse zu restituieren; ist dies aber moralisch unmöglich, so gelten die Beträge als bona incerta. In der Gegenwart ist die betreffende Anstalt durch Rückversicherung gedeckt, und es besteht vielfach kaum die Möglichkeit, die eigentlich geschädigte Kasse festzustellen und ihr das Geld sicher zu übermitteln. Ähnlich dürfte man ad pias causas restituieren, wenn die Schädigung sich gegen eine Gesellschaft richtete, die ihrerseits selbst soziale oder caritative Zwecke verfolgt.

Dem Staat kann Ersatz geleistet werden durch Vernichtung von Wertzeichen oder Staatsschuldscheinen oder durch Restitution an Arme, für die der Staat zu sorgen hätte. Bei Schädigung einer staatlichen Versicherung wäre an den Fiskus zu restituieren.

475. Termin der Restitution. Die Restitution hat sobald als möglich zu erfolgen. Es wäre eine schwere Sünde gegen die Gerechtigkeit, ohne Grund die Restitution unter Gefährdung des Rechtsanspruchs des Geschädigten hinauszuschieben, näherhin bemißt sich die Schwere der Sünde an sich nach dem Schaden, der dem andern so zugefügt wird; solcher Schaden, der irgendwie vorauszusehen ist, muß vergütet werden; nicht anders aber auch bei gerechtem Grunde, wenn nämlich die Restitution wegen Deliktes zu erfolgen hat, denn dieses bleibt Ursache auch des später infolge gerechten Aufschubs eintretenden Schadens; einzelne Theologen urteilen jedoch in diesem Fall milder, weil der Aufschub begründet ist.

Wer die Restitution bis zum Tode verschieben oder den Erben überlassen will, könnte nicht absolviert werden, außer er befände sich in gutem Glauben

und es bestünde Gefahr, daß die materielle Sünde zur formellen gemacht wird. oder es lägen hinreichende Gründe für den Aufschub vor, wie drohendes Ärgernis, Infamie und andere Gründe. Regelmäßig wird es sich empfehlen, den Pönitenten, der noch nicht restituiert hat, nicht zu absolvieren, anderseits wird man dem Pönitenten, der bona fide ist, mit kluger Zurückhaltung begegnen. Der Sterbende, der seiner Restitutionspflicht nicht genügt hat und in gutem Glauben ist, wird zu absolvieren sein, wenn er vermutlich einer Mahnung nicht Gehör schenken würde. Ist dagegen anzunehmen, daß er auf Mahnung hin seine Pflicht erfüllen werde oder ist er malae fidei, so hat man ihn nach Möglichkeit, in milder, aber entschiedener Weise, zur Restitution zu bestimmen und ihm zur Ausführung des Vorsatzes behilflich zu sein. Ist die Schuld nicht geheim, aber nicht sogleich zu begleichen, so hat man zu sorgen, daß die Erben die Verpflichtung anerkennen. Kann der Sterbende sich nicht mehr äußern, so darf man ihn nicht beunruhigen, sondern hat ihn des göttlichen Erbarmens zu versichern, wenn er nur aufrichtig bereut.

Solange der Wille, nicht zu restituieren, der mit der betreffenden Sünde auch verbunden sein kann, fortbesteht, ist moralisch nur ein einziger Akt anzunehmen, anders natürlich, wenn inzwischen die Sünde bereut und der Entschluß zur Restitution gefaßt wurde (Nr. 163). Es genügt also, falls der Wille, nicht zu restituieren, nicht widerrufen wurde, zu bekennen, daß die Restitution unterlassen wurde, denn die Verzögerung ist nur ein erschwerender Umstand.

Entschuldigende Gründe sind bedeutender Schaden an Ehre und gutem Namen, großes Ärgernis, drückende Not sowie Einbuße des Lebens- und Berufsstandes, ausgenommen den Fall, der andere befände sich in ähnlicher Lage, denn hier gälte: melior condicio innocentis quam nocentis.

476. Ort der Restitution.

Der redliche Besitzer braucht dem Eigentümer oder dem Berechtigten nur Anzeige zu erstatten, auch kann er unter Beachtung der erforderlichen Vorsicht dem Berechtigten die Sache auf dessen Kosten und Gefahr übersenden, also in der dem Wert der Sache entsprechenden üblichen Weise.

Dagegen hat der unredliche Besitzer der Sache, der sie sich durch Diebstahl oder Betrug oder auf sonstige ungerechte Art angeeignet, Gefahr und Kosten der Übersendung selbst zu übernehmen; dies ist nur dann nicht der Fall, wenn der Berechtigte die Art der Übersendung bestimmte oder billigte oder wenn das Gericht den Modus der Zustellung vorgeschrieben hat, nach manchen wäre der Verpflichtete auch dann frei von Risiko, wenn er die Rückgabe, die ihm selbst nicht möglich war, dem Beichtvater übertragen hat. Dazu kommt noch der Fall allzu großer Auslagen für die Zusendung der

Sache, verglichen mit deren Wert (Nr. 474, 2). Heutzutage wird freilich diese Entschuldigung, wenigstens soweit Übermittlung des Wertes in Frage steht, kaum je zutreffen.

477. Weise der Restitution. Wenn das Unrecht bekannt wurde, so ist, um das Ärgernis zugleich gutzumachen, öffentlich zu restituieren. Ist das Unrecht geheim, so kann die Restitution in beliebiger Weise erfolgen, der Verpflichtete kann geheim restituieren und durch Vermittlung einer zuverlässigen Person, der Beichtvater soll jedoch diese Aufgabe nur notgedrungen übernehmen. Aus genügenden Gründen darf der Verpflichtete den Wert der Sache, statt diese selbst, restituieren, nur müßte dann dem Berechtigten etwaiger Schaden ersetzt werden. Wenn es angezeigt erscheint, kann auch unter anderem Titel restituiert werden, also etwa in Form einer Schenkung, doch wäre die Pflicht der Restitution aufs neue wieder gegeben, sobald Gegenleistung des Beschenkten erfolgte, außer es handle sich um Geringfügiges oder man würde durch Kompensierung den Schenkenden kränken. Die Frage, ob der Verpflichtete seiner Restitutionspflicht auch dann genüge, wenn er bei der Schenkung an seine Schuld nicht gedacht, wird verschieden beantwortet. Jedenfalls bleibt die Pflicht der Restitution bestehen, wenn er an die Schuld denkt und sie fortbestehen lassen will. Denkt der Verpflichtete nicht an die Schuld, so kann angenommen werden, er würde keine Schenkung gemacht haben, wenn er an die Rechtspflicht gedacht hätte; diese Beweisführung wird jedoch von andern mit der Begründung abgelehnt, daß es lediglich auf das ankomme, was er wirklich intendiert hat. Möglich ist es sodann, indirekt Ersatz zu leisten, indem man dem Gläubiger des Gläubigers zahlt, nur muß dabei eine sichere Schuld auf Grund der Gerechtigkeit in Betracht kommen und muß der Berechtigte davon erfahren, damit er nicht etwa die Schuld nochmals bezahlt.

§ 119. Aufschub und Aufhören der Restitutionspflicht.

478. Aufschiebende Gründe. Aufschiebende Gründe sind, wie bereits erwähnt wurde (Nr. 475), physische und moralische Unmöglichkeit sowie bedeutend größerer eigener Schaden, verglichen mit dem des andern, wenn er sein Eigentum entbehren muß. Gemeint sind mit den fraglichen Schwierigkeiten solche äußerer Art, die von außen hinzutreten, nicht etwa der Schaden, darin beruhend, daß man nun der ungerecht erworbenen Sache verlustig geht und sie entbehren muß, nur bei drohender Infamie verhielte es sich anders. Dazu kommt der Konkurs, der hier noch etwas eingehender in Betracht gezogen werden muß.

Der Überschuldete kann sich momentan durch die cessio bonorum, durch Überlassung des Vermögens an die Gläubiger von ihren Forderungen freimachen, auf Antrag von seiten der Gläubiger kann der Konkurs auch gerichtlich angeordnet werden. Der Überschuldete oder nach seinem Tod dessen Familie darf das zum standesgemäßen Leben Nötige behalten, was jedoch der Verpflichtete darüber hinaus an Wertvollem behält, heimlich beiseite schafft oder andern scheinbar gutschreiben läßt, entzieht er den Gläubigern unter Verletzung der Gerechtigkeit. Über das nun noch übrige Vermögen hinaus können die Gläubiger von dem Überschuldeten später nur so weit Begleichung der Schulden verlangen, als sie nachweisen, daß der Verpflichtete über den standesgemäßen Unterhalt neues Vermögen erworben hat.

Das Konkursverfahren ist durch die Konkursordnung von 1877 nebst Ergänzungen unter gerechtem Ausgleich der Interessen festgesetzt; nach Erklärung des Konkurses wird eine Verwaltung des dem Konkurs verfallenen Vermögens bestellt.

Vom unverschuldeten ist der fahrlässige und der betrügerische Bankrott zu unterscheiden. Heimliche Beseitigung von wertvollen Gegenständen, willkürliche Bevorzugung von einzelnen Gläubigern ist jedenfalls nicht nur positiv rechtlich strafbar, sondern zugleich naturrechtlich verwerflich und macht ersatzpflichtig. Bei verschuldetem Bankrott besteht aus doppeltem Grund die Pflicht, den nicht ausgeglichenen Rest der Schädigung der Gläubiger zu begleichen, ex contractu und ex delicto. Aber auch bei unverschuldetem Bankrott bleibt die Pflicht bestehen, Ersatz zu leisten, wenn man wieder in bessere Lage kommt, nur bei freiem, außergerichtlichem Ausgleich läßt sich eher als beim Konkursverfahren ein Nachlaß der Restforderungen annehmen. Im allgemeinen wird man von der Idee auszugehen haben, daß der Überschuldete durch den Konkurs lediglich den Vorteil erhalten soll, gerichtlich nicht belangt werden zu können, bis er wieder zahlungsfähig geworden.

Daß einem Staat, der nicht mehr zahlungsfähig ist, analoge Verpflichtungen aufzuerlegen sind, kann nicht bestritten werden, dies gilt auch für die Aufwertung der öffentlichen, infolge des Krieges entwerteten Anleihen. Allein hier ist als mitentscheidend die Rücksicht auf das bonum commune in Betracht zu ziehen: die Sachverständigen haben zu untersuchen und zu beurteilen, wieweit eine Aufwertung ohne neue Gefährdung der Valuta und ohne Gefährdung des Kredits im Auslande sowie angesichts der verfügbaren Mittel möglich ist. Die Frage der etwaigen Gefährdung des Kredits im Ausland ist auch dann zu berücksichtigen, wenn es sich um das staatliche Versprechen späterer Begleichung, also um das Zugeständnis der für den Staat weiter bestehenden Verbindlichkeit auf Grund der Reichsanleihen handelt.

Daß unter allen Umständen für verarmte Rentner, die infolge der berührten Umstände in Not geraten sind, nach Möglichkeit staatlicherseits gesorgt werden muß, braucht kaum hinzugefügt zu werden. Was die Aufwertung der entwerteten privaten Schulden im Sinne von Treu und Glauben betrifft, so konnte und mußte der Staat angesichts der sonst nicht zu entwirrenden Verhältnisse und mit Rücksicht auf das Gemeinwohl eine allgemeine gesetzliche Regelung vornehmen. Diese darf im allgemeinen als rationell betrachtet werden; doch werden dadurch offenbar im besonderen objektiven Sachverhalt, also naturrechtlich begründete und fortbestehende Verpflichtungen nicht ohne weiteres beseitigt, ebensowenig auf Grund der Nächstenliebe sich ergebende Pflichten, wo nämlich ein wohlhabender Schuldner einem nun verarmten Gläubiger gegenübersteht.

479. Beendigung der Restitutionspflicht.

1. Gänzliche Befreiung von der Pflicht wird durch den freien Verzicht des Berechtigten herbeigeführt (condonatio), vorausgesetzt, daß er befugt ist, über die Sache zu verfügen. Hier kommt insbesondere der bereits erwähnte Vergleich zwischen Gläubigern und Schuldner in Betracht, wonach die ganze Schuld als getilgt gelten soll, wiewohl ein Teil noch bezahlt werden müßte; der Verzicht muß jedoch mit voller Freiwilligkeit der Berechtigten stattfinden, er muß also ohne Anwendung unerlaubter Mittel, wie Betrug, Lüge, Drohung, erfolgen, auch muß er naturrechtlich wie positiv rechtlich zulässig sein, ein Verzicht etwa von Kindern wäre nichtig. Dem Verzicht ist die unzweifelhafte Gewißheit des Verpflichteten, daß der andere keinen Ersatz mehr fordern werde, obschon dieser es nicht ausdrücklich erklärte, gleichzustellen, doch müssen wirklich triftige Gründe für eine derartige Annahme und Überzeugung vorliegen, sonst handelt es sich um eine leichtfertige Präsumption.

Besteht zwischen Verpflichtetem und Berechtigtem eine Meinungsverschiedenheit hinsichtlich der erfolgten Zahlung, sofern der Verpflichtete mit Grund annehmen zu können glaubt, er habe seine Schuld beglichen, der Berechtigte dies aber nicht zugeben will, so dürfte der Verpflichtete dann sich von Verpflichtung als befreit betrachten, wenn der Berechtigte die Forderung nicht mehr erhebt, hierin dürfte der Verpflichtete das Anzeichen erblicken, daß der andere von der Forderung absteht und vom Recht des Schuldners überzeugt ist. Hält aber der Gläubiger die Forderung aufrecht und kann der Verpflichtete nicht auf Gründe sich stützen, die eine Erfüllung der Pflicht sehr wahrscheinlich machen, so bleibt er verpflichtet. Liegen für und wider gleich gute Gründe vor, so gilt natürlich dementsprechend dasselbe; in solchen Fällen kann der Gläubiger gerichtlich die Streitfrage entscheiden lassen und

der andere den Erfolg abwarten, besser jedoch wäre Lösung der Frage durch Vergleich.

2. Für den redlichen Besitzer kann Erwerb durch Verjährung oder Ersitzung sich ergeben (Nr. 411), nicht aber für den unredlichen Besitzer.

3. Ferner kann die Restitutionspflicht zessieren infolge von Kompensierung, hier kommt in Betracht die geheime Schadloshaltung, die Wiederschädigung, die Kompensierung durch Geschenk, überdies die legale Kompensierung.

4. Die päpstliche Komposition ist eine Art Vergleich, wobei in der Regel dem Schuldner ein Teil der Schuld erlassen wird, unter der Bedingung, daß der andere Teil der Schuld zu einem besonders guten Zweck verwendet werde. Nie handelt es sich dabei um Verkürzung der Rechte eines bekannten Dritten. Ohne weiteres kann bei Ersatzleistungen auf Grund eines kirchlichen Gesetzes, etwa der Vorschrift des Breviergebetes, kirchlicherseits eine Komposition vorgenommen werden, indem zum Beispiel dem Besitzer einer Pfründe die Restitutionspflicht erlassen wird. Im übrigen handelt es sich um Fälle, wobei eine Restitution nur ad pias causas geleistet werden kann, eine vollständige Restitution nicht wohl möglich ist und vorausgesetzt wird, daß das Unrecht nicht im Vertrauen auf einen kirchlicherseits geschehenden Nachlaß begangen wurde. Daß der Papst eine derartige Kompetenz als oberster Verwalter der frommen Stiftungen besitzt, kann nicht zweifelhaft sein, und die Ausübung dieser Machtbefugnis dient der Beruhigung der Gewissen und verletzt keine fremden Rechte. In der bereits erwähnten Eigenschaft steht dem Papst auch die Befugnis zu, die Nutznießer von Säkularisationen von der Verpflichtung zur Restitution freizusprechen.

Hier ist noch das Erlöschen der Ersatzpflicht infolge Ablegung der Profeß in einem von der Kirche approbierten Orden zu erwähnen. Unzweifelhaft könnte trotz bestehender Zahlungsverpflichtungen der Eintritt erfolgen, wenn die Rechte der Gläubiger nicht beeinträchtigt werden, weil etwa der in den Orden Eintretende für spätere Zeit den Gläubigern sicheres Vermögen zur Verfügung stellen kann. Ebenso kann der Eintritt erfolgen angesichts von debita incerta. Kann dagegen der zum Eintritt in den Orden Entschlossene in absehbarer Zeit seine Verbindlichkeiten erledigen, so wird man ihn nicht wohl von der Pflicht freisprechen dürfen, dies auch wirklich zu tun, es müßte denn mit Grund befürchtet werden, er würde in geistlicher Hinsicht bedeutend geschädigt und in seinem Beruf gefährdet. Jedenfalls bleibt es solchen, die infolge Verschwendung und eigener Schuld zahlungsunfähig geworden sind oder für geführte Verwaltung noch Rechenschaft abzulegen haben, wenn

anders sonst verwickelte Streitigkeiten und Prozesse zu befürchten wären, kirchlicherseits verboten, in einen Orden einzutreten.[79]

5. Die Pflicht der Restitution zessiert im Falle äußerster Not oder in ähnlich großer Not, wenn keinerlei Aussicht besteht, daß die Lage des Notleidenden sich bessern werde.

Zweites Kapitel.

DIE PFLICHTEN INNERHALB DER HAUPTSÄCHLICHEN GESELLSCHAFTEN.

§ 120. Wesen und Arten der Gesellschaft.[1]

480. Begriff und Wesen der Gesellschaft. Die sozialen Grundnormen. Der einzelne kann sein Ziel isoliert nicht erreichen, daher hat Gott den Menschen als soziales und auf den Staat veranlagtes Wesen geschaffen und das soziale Werk durch Stiftung der Kirche vollendet. Die Idee von der sozialen und politischen Natur des Menschen ist durch den Philosophen Aristoteles klar ausgesprochen und durchgeführt worden, die stoische Philosophie hat sodann die Lehre von der geselligen Natur des Menschen weiter ausgebildet, die christlichen Schriftsteller des Altertums entwickeln ihre Soziallehren vielfach im Anschluß an die stoische Philosophie, sie benützen deren natürliche Erkenntnisse, um sie durch die spezifisch christliche Auffassung, wie sie der Apostel Paulus mit seiner Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi grundgelegt hatte, zu krönen und abzuschließen. Ähnliches gilt von der Soziallehre des heiligen Thomas, nur daß er in erster Linie bei seiner Sozialphilosophie Aristoteles als Autorität auf natürlichem Gebiete betrachtet.

Der Mensch bedarf also wegen der eigenen Unzulänglichkeit der menschlichen Gesellschaft. Nimmt man diesen Begriff im weitesten Sinne, so versteht man darunter die respublica sub Deo (Nr. 64, 1), man denkt dabei an das Zusammenleben der Menschen und die Beziehungen von Mensch zu Mensch überhaupt; freilich ist die menschliche Gesellschaft nicht organisiert wie der Staat, aber gleichwohl ist die Idee der menschlichen Gesellschaft nicht eine rein abstrakte Idee, der keinerlei Realität entspräche, vielmehr besitzt die Gesellschaft in diesem allgemeinen Sinn ihr eigentümliches Gesetz im Dekalog, dessen Grundideen Gerechtigkeit und Liebe sind, und sie hat in

[79] Sixtus V., Bull. Cum omnibus, d. a. 1587. Clemens VIII., Const. In suprema, d. a. 1602. Alph., Mor. 4, 71.

[1] Schilling, Christliche Gesellschaftslehre, 1926.

Gott selbst ihr Oberhaupt. Die menschliche Gesellschaft als Inbegriff der gesamten Menschheit umfaßt ihrerseits wieder enger begrenzte gesellschaftliche Bildungen, teils erwachsen diese aus der Natur des Menschen und dessen natürlichen Bedürfnissen, teils werden sie durch den freien Zusammenschluß der einzelnen, die sich die Erreichung bestimmter Zwecke erleichtern und sichern wollen, geschaffen, dazu kommt die von Gott selbst direkt begründete Heilsanstalt der Kirche, die dem einzelnen die Erreichung des übernatürlichen Zieles zu ermöglichen hat. So treten eine Reihe von einzelnen Gesellschaften in die Erscheinung, solche, deren Bestehen von menschlicher Willkür unabhängig ist, und wieder andere, die ihr Dasein lediglich menschlichem Übereinkommen verdanken, die einen nennt man notwendige, die anderen freie Gesellschaften. Besonders zu erwähnen ist noch die Gesellschaft im Staate, sie ist ähnlich wie die menschliche Gesellschaft im weitesten Sinne nicht organisiert, aber sie besteht wie diese unleugbar: die Gesellschaft innerhalb des Staates sucht Einfluß auf den Staat zu gewinnen, und der Staat muß seinerseits in genügendem Maße die Gesellschaft innerhalb seiner Grenzen zu leiten und zu beherrschen vermögen, ist er hiezu nicht mehr in der Lage, ergeben sich unversöhnliche Gegensätze zwischen Staat und Gesellschaft, so ist der Staat gefährdet. Schwierig ist es freilich, das Wesen der Gesellschaft innerhalb des Staates genauer zu umschreiben; am besten wird man sie bestimmen als Inbegriff nicht eigens organisierter Interessenverbände; dabei handelt es sich um mannigfach verschiedene Interessengruppen, herrührend aus Sitte, Gleichheit des Standes, der Klasse, des Bekenntnisses und anderen gemeinsamen Interessen, diese Interessengruppen schließen sich ideell zur Gesellschaft innerhalb des Staates zusammen, ohne, wie gesagt, als Gesellschaft förmlich organisiert zu sein.

Während die Gesellschaft im weitesten und im weiteren Sinne an sich nicht organisiert ist, trifft dies allerdings bei der Gesellschaft im engeren Sinne zu: um ihren bestimmten Zweck zu erreichen, bedarf sie einer festgefügten Organisation, die in ihr Vereinigten müssen eng zusammengeschlossen sein. Vor allem ist daher das Bestehen einer Instanz erforderlich, die gegenüber der Verfolgung von Sonderinteressen durch die einzelnen das gemeinsame Interesse wahrt und sichert und die auseinanderstrebenden Willen einigt und konzentriert. Wirksam kann dies die zur Leitung des Ganzen notwendige Instanz aber nur tun, wenn ihr die entsprechende Autorität zukommt und wenn die Mitglieder sowohl der Leitung gegenüber als auch untereinander entsprechende Pflichten und Rechte haben; solche Pflichten müssen die einzelnen haben, weil sonst ein Zusammenwirken der Kräfte unmöglich ist, und solche Rechte müssen sie besitzen, weil ein gemeinsames Gut in Frage steht.

Die Grundpflichten bleiben stets Gerechtigkeit und Liebe, einschließlich der Billigkeit; je nach der Eigenart der Gemeinschaft und ihrer Beziehungen sind jene Grundpflichten näher zu bestimmen.

Naturgemäß bilden Liebe und Gerechtigkeit als soziale Grundtugenden auch die für die freien Gesellschaften maßgebende soziale Norm. Beruht die freie Gesellschaft auf einem Vertrag, so entscheidet dieser hinsichtlich der konkreten rechtlichen Pflichten, vom sittlichen Standpunkt aus gelten alsdann die Grundsätze für Vertragspflichten. Beruht die freie Gesellschaft lediglich auf der Idee des Zusammenwirkens zu bestimmtem Ziel, ohne daß eine eigenartige Verbindlichkeit begründet würde, so wird das Verhältnis allein durch die sozialen Grundnormen der Liebe und Gerechtigkeit geregelt.

Die Gesellschaft im eigentlichen Sinne ist somit die dauernde Vereinigung mehrerer oder einer Vielheit zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles durch gemeinsame Tätigkeit. Den ausschlaggebenden Gesichtspunkt bildet der Zweck, danach unterscheiden sich die Arten der Gesellschaft, denn je nach dem Zweck sind gemeinsame Betätigung und Ordnung verschieden. Da die Menschen sich teils von der Natur getrieben teils auf Grund freier Entschließung im erkannten eigenen Interesse zu Vereinigungen zusammenschließen, so ist ohne weiteres klar, daß keine Gesellschaft absoluter Selbstzweck sein kann, daß vielmehr jede Gesellschaft auf den Nutzen der in ihr Vereinigten hingeordnet ist.

481. Die wichtigsten notwendigen Gemeinschaften. Die zur Erreichung des natürlichen und übernatürlichen Zieles notwendigen Gesellschaften, die besser als Gemeinschaften bezeichnet werden, sind Familie, Staat und Kirche, dazu kommt als Zwischenstufe zwischen Familie und Staat die Gemeinde. Wie der Zweck für jede Gesellschaft das Band und das spezifizierende Element bildet, so auch hier, die erwähnten Gemeinschaften unterscheiden sich nach ihrem besonderen Zweck oder nach Art und Umfang der Wohlfahrt, die sie vermitteln und sichern sollen. Der Zweck von Familie, Gemeinde und Staat ist ein natürlicher,[2] jener der Kirche ein direkt von Gott festgesetzter übernatürlicher. Die Familie ist zunächst dazu bestimmt, den Familiengliedern das zum täglichen Unterhalt Nötige zu bieten, in gewissem Grade hat die Familie aber auch das geistige und das religiöse Leben zu pflegen. Doch genügt sich die Familie nicht einfachhin selbst, nur mit Hilfe von Gemeinde, Staat und Kirche kann sie ihre Aufgaben vollkommen erfüllen. Während so die Familie als unvollkommene Gesellschaft erscheint, stellen sich Staat und Kirche als die vollkommenen Gemeinschaften dar: sie besitzen alle Mittel, notwendig, um ihre spezifische Aufgabe zu erfüllen, sie

[2] Augustinus, De bono coni. 1. De civ. Dei 19, 12.

genügen sich je auf ihrem Gebiete selbst. Im Staate soll der Mensch alles finden, was er zur Erreichung des irdischen Zweckes und des zeitlichen Glückes braucht,[3] und ähnlich hat die Kirche über alle zur Erreichung des letzten Zieles erforderlichen Mittel selbständig zu verfügen.[4] Die Charakterisierung der Familie als unvollkommener Gesellschaft darf indessen nicht zur Unterschätzung ihrer Bedeutung verleiten, denn sie sichert ihrerseits dem Staat und der Kirche den physischen Fortbestand.

482. Die organische Theorie. Tiefen Einblick in das Wesen und den sozialen Aufbau besonders von Staat und Kirche gewährt die organische Theorie. Bereits der Herr selbst gebraucht das bezeichnende Bild von dem Weinstock und den Reben, um das innige gegenseitige Verhältnis zwischen ihm und seinen Jüngern zu illustrieren (Joh. 15, 4 ff.); im Sinne des Meisters hat sodann der heilige Paulus die organische Theorie auf die Kirche angewandt (I Kor. 12, 11 ff. u. ö.). Die Kirchenväter wenden in der Folgezeit die organische Idee nicht nur auf die Kirche, sondern auch auf den Staat an. Man wird nicht erweisen können, daß sie damit der organischen Idee eine dem paulinischen Denken fremde Ausgestaltung gegeben haben; vielmehr ist man berechtigt, anzunehmen, daß Paulus selbst im Römerbriefe (13, 1 ff.) stillschweigend die organische Theorie voraussetzt, wenn er sie, im Gedanken an den heidnischen Staat, auch nicht förmlich zum Ausdruck bringt; wer wie Paulus das Naturrecht anerkennt, wer überzeugt ist, daß der Staat mit seinen Verhältnissen der Unterordnung und Überordnung bestehen soll, also göttlichem Willen entspricht, muß sich folgerichtig zur organischen Theorie auch im Hinblick auf den Staat bekennen. Wäre diese organische Auffassung nicht unzertrennlich und ganz natürlich mit der christlichen Denkweise verbunden, so wäre es doch merkwürdig, daß schon im Altertum alle christlichen Autoren einmütig und ohne das Bewußtsein, eine fremde Lehre zu verwerten, die organische Theorie benützen.

Obgleich aber die organische Theorie sehr lehrreich ist, wenn es gilt, das Wesen von Staat und Kirche als gesellschaftlicher Gebilde zu erforschen, so hat man sich doch vor jeder Überspannung der Idee zu hüten. Vor allem darf nicht übersehen werden, daß es sich dabei um ein Bild handelt: Familie, Staat und Kirche gleichen einem wahren und eigentlichen Lebewesen, sie gleichen einem Organismus, sind dies aber nicht im eigentlichen Sinne. Ganz richtig hebt Thomas von Aquin hervor, Familie oder Staat seien nur ein corpus similitudinarie dictum, ein Organismus im bildlichen Sinn, sie erscheinen mit anderen Worten als multitudo ordinata, als geordnete Menge oder

[3] Aristoteles, Pol. 1, 2.

[4] Leo XIII., Enc. Immortale Dei d. d. 1. 11. 1885. Rerum novarum d. d. 15. 5. 1891.

Vielheit (S. th. 3, q. 8, a. 1 ad 2); schon Johannes von Salisbury warnt vor sklavischer Anwendung der organischen Idee, ein Fehler, der sich später etwa in der Staatslehre von Bluntschli deutlich bemerkbar macht.[5] Stets bleiben sich nicht nur die christlichen Autoren des Mittelalters, sondern auch ein Augustinus und Chrysostomus, die das Bild vom Organismus ausdrücklich verwenden, bewußt, daß es sich nur um eine notwendige und lehrreiche Vergleichung handelt. Durch sinngemäße Deutung der organischen Theorie wurden die christlichen Schriftsteller vor der Gefahr bewahrt, im Staat eine leere Abstraktion zu sehen; der Staat ist ihnen eine Art organisches Gebilde mit hohen Idealen und Kulturzielen, die ihm von Gott zur Verwirklichung vorgesetzt sind; der Staat ist ihnen lebensvolle und von Gott gewollte Gemeinschaft, deren Wohl das des einzelnen überragt und deren Autorität willig anzuerkennen ist. Aber auch in dieser Hinsicht halten sich die christlichen Autoren von Überspannung der organischen Idee frei: sie betonen zwar, daß das Gemeinwohl als Voraussetzung des allgemeinen Wohles unter sonst gleichen Umständen dem Wohl des einzelnen vorangehe, daß es ein bonum divinius, ein dem göttlichen und höchsten näher stehendes Gut sei (S. th. 2, 2, q. 31, a. 3 ad 2. q. 47, a. 10 u. ö.), aber sie ziehen zugleich der Ausübung der Gewalt vernünftige Grenzen, indem sie das Naturrecht und das göttliche Recht als unverletzliche Schranke betrachten.

A. Die Familie.[6]

§ 121. Die Familie als Urform der Gesellschaft.

483. Ursprung und Wesen der Familie. Die Familie ist der erste und kleinste soziale Organismus, der Lebensquell für Staat und Kirche. Die Familie ist in der Natur des Menschen begründet, sie ruht auf der unlösbaren Verbindung von Mann und Frau und findet in den gegenseitigen Pflichten und Rechten der Eltern und Kinder, der Herrschaft und der Dienstboten ihre Vollendung.[7] Nach demselben göttlichen Schöpferwillen, auf den sie zurückgeht, hat die Familie den täglichen Lebensbedürfnissen als Stätte des geordneten Verbrauches zu dienen,[8] und zugleich soll in ihrem Schoße das leiblich-geistige Werden und Wachsen des jungen Geschlechtes sich vollziehen.

Der Voraussetzung, daß die Familie im angedeuteten Sinne der menschlichen Naturanlage entspricht, scheint das Zeugnis der Urgeschichte der

[5] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas, S. 48.

[6] Devas, Studien über das Familienleben, 1887. Riehl, Die Familie, 10. Aufl., 1889. Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, 1896.

[7] Leo XIII., Enc. Quod apostolici d. d. 28. 12. 1878.

[8] Vgl. Aristoteles, Pol. 1, 2 und den Kommentar des heiligen Thomas dazu.

Menschheit zu widersprechen. Nach Morgan (Ancient Society, 1877), sowie nach anderen Vertretern des Evolutionismus auf dem völkerkundlichen Gebiete soll am Anfang der Entwicklung die Promiskuität festzustellen sein, ihr folgt angeblich die Gruppenehe mit freiem Zutritt aller Männer einer Stammesgruppe zu allen Frauen der andern Gruppe, dann sollen die mutterrechtliche Paarungsfamilie und die Polygamie folgen usw. Allein die evolutionistische Methode ist gleich der dabei gemachten Voraussetzung, als bildete tierische Wildheit den Ausgangspunkt der Entwicklung, verfehlt. Man darf die Belege nicht von allen primitiven Völkern hernehmen, ohne sich um den historischen Wert der Beispiele zu kümmern, man darf nicht schematisch verfahren, indem man die schlimmsten Zustände auswählt und diese an den Anfang verlegt, sondern man muß die Belege nach deren ethnologischen Alterswert würdigen und nach Möglichkeit von solchen Völkern ausgehen, von denen am ehesten noch anzunehmen ist, daß ihre Verhältnisse den ursprünglichen nahekommen. Auf Grund solcher Methode historisch vergleichenden Charakters ergibt sich ein ganz anderes Bild der Urfamilie; danach besteht vorwiegend die Monogamie, es besteht die Scheu, das Eheband zu lösen, und im Zusammenhang damit findet sich die wesentliche Gleichberechtigung von Mann und Frau, dazu eine gewissenhafte Sorge für die Kinder; die Gattenwahl vollzieht sich auf dem Wege der Freiheit für beide Teile.[9]

Später ist allerdings die Eheinstitution und damit die Familie von der ursprünglichen Höhe herabgesunken; Christus hat beiden ihre Reinheit wiedergegeben; langsam setzten sich seine Gedanken durch und schufen so eine Persönlichkeitskultur, womit sich die der bekanntesten alten Kulturvölker trotz reicher Sachkultur in keiner Weise vergleichen läßt. Leider sind die Gegner der Kirche, Freimaurer, Sozialisten und Bolschewisten, mit dem emanzipierten Judentum an der Spitze, nicht ohne Erfolg bemüht, das christliche Kulturwerk aufs neue zu gefährden und es zu zerstören, indem sie durch Begünstigung der Ehescheidung die christliche Ehe und durch Förderung von Nacktkultur und Schamlosigkeiten aller Art die christliche Familie untergraben. Der so heraufbeschworenen Gefahr der Vernichtung der wahren Persönlichkeitskultur kann nur begegnet werden, wenn der Geist des Christentums erneuert wird: jegliche soziale und sittliche Reform muß bei der Familie beginnen, weil sie die Urform der menschlichen Gesellschaft ist.

484. Das Recht der Familie und das Recht in der Familie.

Keineswegs leitet die Familie ihr Existenzrecht vom bürgerlichen Gesetze her, und keineswegs ist das Recht der Eltern auf ihre Kinder und auf deren

[9] Koppers, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens, 1921, S. 108 ff.

Erziehung ein Ausfluß staatlichen Gesetzes.[10] Gottes Autorität selbst hat am Anfang der Menschheitsgeschichte die Familie begründet mit dem Gebot: „Wachset und mehret euch" (Gen. 1, 28). Damit war die Familie oder die häusliche Gesellschaft geschaffen, sie mag klein sein, aber sie ist eine wahre Gesellschaft, und sie ist älter als jeder Staat, deshalb müssen ihr auch gewisse Rechte und Pflichten eigentümlich sein, völlig unabhängig vom Staate, und es muß der Familie unbenommen bleiben, ihre natürlichen Zwecke selbständig zu verfolgen und zu verwirklichen, wenngleich sich die Familie, wie bereits hervorgehoben wurde, zur Erreichung gewisser höchster Zwecke irdischen und übernatürlichen Gemeinschaftslebens als unvollkommene Gesellschaft nicht selbst genügt (Nr. 481). Wollte man, daß die Staatsgewalt nach ihrem Belieben sich in die innersten Angelegenheiten der Familien einmische, so wäre dies, wie Leo XIII. betont,[11] ein großer und verderblicher Irrtum; sicherlich hat der Staat einzugreifen, wenn eine Familie sich in verzweifelter Lage befindet, aus der sie sich nicht mehr selbst befreien kann, dasselbe ist der Fall, wenn schwere Verletzung und Störung der gegenseitigen Rechte vorliegt, dort hat der Staat einzugreifen, weil die Familie als Teil des Staates sich darstellt, hier, weil es Aufgabe des Staates ist, die Rechte der Bürger zu schützen und zu sichern. Aber diese Grenzen zu überschreiten, verwehrt die Natur. Die väterliche Gewalt ist eine derartige, daß sie vom Staat nicht vernichtet und auch nicht absorbiert werden darf, denn sie hat ein und denselben Ursprung wie das menschliche Leben selbst. Die Kinder gehören dem Vater und sind gleichsam eine Erweiterung seiner Person, sie treten in die staatliche Gemeinschaft ein und nehmen daran teil nicht selbständig für sich, sondern durch Vermittlung der häuslichen Gemeinschaft. Aus ebendiesem Grund, weil nämlich die Kinder von Natur gleichsam ein Teil des Vaters sind, bevor sie den Gebrauch des freien Willens erlangt haben, sind sie der Obhut der Eltern unterstellt. Wenn daher die Sozialisten unter Mißachtung der elterlichen Fürsorge dafür die des Staates setzen, so verletzen sie die natürliche Gerechtigkeit und zerreißen sie das Band der Familie.[12]

Was das Recht innerhalb der Familie betrifft, so ist das Verhältnis der Eltern zu den Kindern und die ihm entsprechende Befugnis bereits angedeutet worden. Zur Leitung der Familie erscheint der Mann berufen, so nach natürlicher Veranlagung, so auch nach christlicher Lehre (I Kor. 11, 3. Eph. 5, 22 ff. u. ö.). Doch ist die Frau seine Gehilfin, nicht seine Sklavin; dies

[10] Pius IX., Enc. Quanta cura d. d. 8. 12, 1864. Vgl. S. th. 2, 2, q. 10, a. 12. 3, q. 68, a. 10.

[11] Enc. Rerum novarum.

[12] Leo XIII., Enc. Rerum novarum.

eine Auffassung, die, wie schon Aristoteles betont, für die Barbaren charakteristisch ist.[13]

485. Familie und Gesellschaft. Das Verhältnis von Familie und Gesellschaft hat Cicero im Sinne der Stoa klar und gut zum Ausdruck gebracht; er unterscheidet im organischen Aufbau des menschlichen Gemeinschaftslebens verschiedene Stufen, den engsten und untersten Kreis bildet die Familie, die als quasi seminarium reipublicae, als Pflanzschule für alle höheren Lebenskreise anzusehen ist. Diese Idee der konzentrischen, organisch sich aufbauenden Kreise hat Augustinus in bewundernswerter Weise durchgeführt, und auch er betrachtet die Familie als Urzelle und Prototyp, als Pflanzstätte und Musterbild des staatlichen und des gesamten gesellschaftlichen Lebens: dem staatlichen Frieden entspricht der häusliche, der Unterordnung der Bürger im Staate die Unterordnung der Familienglieder unter das Haupt der Familie, in Familie und Staat muß das Prinzip leitender Fürsorge herrschen.[14] Von welcher sozialethischen Bedeutung die Familie ist, wird klar, wenn man bedenkt, daß die Familie als Vorschule für das rechte soziale Verhalten in Staat und Gesellschaft erscheint; in der Familie soll das Kind Gehorsam, Pietät, Selbstbescheidung, Genügsamkeit, Arbeitsamkeit, Verantwortlichkeitssinn, Mitgefühl mit fremder Not und zarte Rücksicht lernen und betätigen, um später als Bürger dieselben Tugenden zu üben, die es zunächst in kleinem Kreise geübt. An Rang höher als die Familie steht freilich der Staat; wiewohl die christliche Auffassung der Familie unentziehbare Rechte natürlicher Art zuschreibt, so verkennt sie doch die Überordnung des staatlichen Gemeinwesens in keiner Weise; als Teilchen des Staates ist die Familie auf das Ganze zurückzubeziehen, die geordnete Eintracht des Befehlens und Gehorchens der in der häuslichen Gemeinschaft Vereinigten muß also, um mit dem heiligen Augustinus zu reden, auf die geordnete Eintracht des Befehlens und Gehorchens bei den Bürgern zurückbezogen werden, so kommt es, daß der Familienvater seine Vorschriften dem Gesetz entnehmen muß, um sein Haus so zu leiten, daß es in den Frieden des Staates sich einfügt.[15] Natürlich ist dabei vorausgesetzt, daß der Staat nach christlichen Grundsätzen regiert und die Gesetzgebung vom christlichen Geist inspiriert werde, deshalb ist es auch von so großem Wert, wenn die Verfassung eines Staates christlichen Geist atmet, andernfalls läßt sich die Forderung des heiligen Augustinus nur in sehr beschränktem Maße durchführen und befürworten. Wird die Gesetzgebung vom christlichen Geist be-

[13] Nik. Eth. 8, 12 f.

[14] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus, S. 58 ff.

[15] Augustinus, De civ. Dei 19, 16.

herrscht, alsdann wird die Familie als Tugendquelle für das soziale und das staatliche Leben ihre ganze Bedeutung erlangen können. Diese Tugendquelle würde dagegen völlig verschüttet, sobald der Sozialismus seine verderblichen Ideen, die zum Teil bereits angedeutet wurden, zu verwirklichen in der Lage wäre. Man darf übrigens hier und sonst, wenn vom Sozialismus die Rede ist, nicht an die wenigen sozialistischen Schriftsteller gemäßigter Richtung denken, die sich in mancher Hinsicht der christlichen Denkweise stark annähern, jedoch auf die Massen keinen erheblichen Einfluß ausüben, sondern man hat an die Richtung und Gesinnung eines Marx zu denken, die für die Massen der Sozialisten entscheidend sind. Danach tritt an die Stelle der christlichen Auffassung von der Ehe die freie Liebe, und dies ganz folgerichtig, denn ist nicht mehr Gott das Ziel des Lebens, sondern möglichst großer irdischer Genuß, so müssen die letzten Hemmungen des Genusses, stammend aus sittlichen Bedenken, endgültig beseitigt werden. Damit hängt zusammen, daß, wie erwähnt worden ist, die Erziehung der Kinder zur Angelegenheit des Staates gemacht wird, wieder eine Forderung, die nur konsequent ist, wenn man den höchsten Genuß und das höchste Maß von Bequemlichkeit erstrebt und für alle dieselben Existenzbedingungen und dasselbe Erdenglück sichern will. Angesichts dieser verderblichen Irrtümer, angesichts der sittlichen Verheerungen, die der Sozialismus hervorruft oder fördert, wo immer er den Fuß hinsetzt, angesichts der schlimmen Zustände in Rußland infolge der Herrschaft des marxistischen Bolschewismus muß man in der Tat zu dem Schlusse kommen: „Der Sozialismus ruht auf unhaltbaren Grundlagen, und weit entfernt, die glänzenden Versprechungen erfüllen zu können, womit er die unwissenden Massen betört, würde er die Kultur, die uns das Christentum gebracht, zerstören und uns in die Zeiten roher Barbarei zurückschleudern."[16]

§ 122. Die Pflichten der Eheleute.[17]

486. Zweck und Güter der Ehe (vgl. Nr. 199 ff.).

Im Sinne der christlichen Tradition nennt der heilige Augustinus als Güter der Ehe die Treue, die Nachkommenschaft und das Sakrament, wobei Augustinus an die Unauflöslichkeit der Ehe denkt; es sind Güter der Ehe, die sich

[16] Cathrein, Moralphilosophie II, S. 242.

[17] Ribbing, Ehe und Geschlechtsleben, 1919. Hessenbach, De usu matrimonii, 1919. Muckermann, Um das Leben der Ungeborenen, 3. Aufl., 1923. Ders. Ehe und Familie im Gottesreich (Neues Leben III), 1925. Ders. Erblichkeitsforschung und Wiedergeburt von Familie und Volk, 1925. Gemelli, Non moechaberis, 1923. Mausbach, Ehe und Kindersegen, 4. Aufl., 1925. Liertz, Vor den Toren der Ehe, 1926. Th. Wilhelm, Das Eheleben, 5. Aufl., 1926.

auch bei den Ungläubigen finden, weil dabei natürliche Güter in Frage kommen. Freilich erhält die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe den letzten und tiefsten Grund in der Ähnlichkeit der Ehe mit dem Bund Christi und der Kirche, so wird die schon an sich heilige Verbindung zum christlichen Sakrament.[18] Demgemäß gibt Thomas von Aquin als ersten wesentlichen Zweck die Nachkommenschaft und die Erziehung der Kinder an, dieser Zweck kommt dem Menschen zu nach der Natur seiner Gattung, weshalb er ihn mit den andern Lebewesen gemeinsam hat. Einen sekundären Zweck bildet die Gemeinschaft der Betätigungen, notwendig für das Leben, so schon Aristoteles, dementsprechend schulden sich die Eheleute Treue. Einen weiteren Zweck hat die Ehe unter Gläubigen, nämlich die sinnbildliche Darstellung des Verhältnisses Christi und der Kirche, deshalb redet man vom Sakrament als Gut der Ehe. Der erste Zweck entspricht dem Menschen als Lebewesen, der zweite seiner Eigenart als Mensch, der dritte ist dem Christen eigentümlich (S. th., Suppl., q. 65, a. 1). Daß von diesen Zwecken der sakramentale dem Rang nach der höchste ist, versteht sich für die christliche Denkweise von selbst, aber da keine wahre Ehe entstünde, wenn eine das bonum prolis ausschließende Bestimmung beim Konsens zum Ausdruck käme, so ist einleuchtend, daß die intentio prolis, der Wille, die Nachkommenschaft nicht auszuschließen, das Wesentlichste für die Ehe ist, dann folgt die Pflicht der Treue und an dritter Stelle das Sakrament; daß hier das Sakrament zuletzt erwähnt wird, kann nicht auffallen, denn das Sein der Natur ist dem Menschen wesentlicher als das Sein der Gnade (S. th., Suppl., q. 49, a. 3). Jegliche schwere Verletzung eines der aufgezählten drei Güter der Ehe ist Todsünde (vgl. Nr. 168).

Seitdem die Sünde Eingang fand, dient die Ehe, abgesehen von den anderen natürlichen Zwecken, überdies, in sekundärer Weise, als remedium concupiscentiae, als Heilmittel und Schutzmittel gegen das ungeordnete Begehren (I Kor. 7, 2). Daher auch das weitgehende gegenseitige Recht der Eheleute aufeinander (S. th., Suppl., q. 65, a. 1 ad 7).

Eingehender zu besprechen sind in diesem Zusammenhang als Folgerungen aus dem Wesen der Ehe ihr monogamischer Charakter, ihre Unauflöslichkeit und die intentio prolis.

1. Die Polyandrie ist ein Verstoß gegen den primären Zweck der Ehe, gegen das bonum prolis: so wäre die Gewißheit hinsichtlich der Nachkommenschaft beseitigt und eine geordnete Erziehung oft unmöglich oder jedenfalls, weil ohne väterliche Sorge und Autorität, regelmäßig schwer gefährdet (C. gent. 3, 124. S. th., Suppl., q. 65, a. 1 ad 8). Die Polygamie verstößt

[18] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus, S. 189 ff.

zwar nicht gegen den ersten Zweck der Ehe, wohl aber insofern gegen deren sekundären Zweck, als dadurch das friedliche Zusammenleben gefährdet wird (Nr. 55 ff. C. gent. 3, 129). Zudem bringt es die Polygamie mit sich, daß die Würde der Frau herabgedrückt und diese zur Sklavin erniedrigt wird, und überdies widerspricht sie dem ursprünglichen und jetzt wieder erneuerten göttlichen Gesetz, daher der Satz, den das Tridentinum aufgestellt hat: „Wenn jemand sagt, es sei den Christen gestattet, mehrere Weiber zugleich zu haben (vgl. Matth. 19, 4 ff.), und dies sei durch kein göttliches Gesetz verwehrt, der sei im Banne" (Trid., sess. 24, de sacram. matr., can. 2. Gen. 2, 24. 6, 2. Eph. 5, 31. C. gent. 3, 124).[19] Der Gedanke einer Nebenehe zur Sicherung oder Mehrung des Nachwuchses muß daher, mit Rücksicht auf das göttliche Verbot und die unheilvollen Folgen in sittlicher Hinsicht, aufs schärfste zurückgewiesen werden, in Wahrheit würde ja auch eine solche Konzession bei der materialistischen Gesinnung des modernen Geschlechtes nur der Zügellosigkeit Vorschub leisten, keineswegs aber ihren eigentlichen Zweck erreichen. Stellt man sich auch nicht auf den christlichen Standpunkt, so müßte doch jedenfalls schon die Rücksicht auf das Kind zugunsten der Einehe den Ausschlag geben: nur so kann sich der Segen der Familie für das heranwachsende Geschlecht wirklich geltend machen, nur so gibt es wahre Eltern-, Heimat- und Vaterlandsliebe, nur so ist wahre Geschwisterliebe möglich. Stets hat daher die Kirche an der Einheit der Ehe festgehalten[20]: dagegen gestattet sie nach dem Tode des einen Gatten die Wiedervermählung, in manchen Fällen ist die Eingehung der zweiten Ehe wohlbegründet; so kann es geradezu Pflicht werden, den Kindern aus der früheren Ehe eine Mutter zu geben, oder es kann bei jung Verwitweten die zweite Ehe rätlich werden weil für sie die Enthaltsamkeit besonders schwer zu sein pflegt.[21] Die Eingehung einer zweiten Ehe nur als Mangel an Selbstbeherrschung zu beurteilen, wäre lieblos und oft ungerecht. Verworfen wurde die zweite Ehe besonders von den Montanisten; als Montanist hat auch Tertullian die zweite Ehe schlechthin verurteilt und sie in ebenso extremer Weise herabgesetzt, wie er sie früher verherrlicht hatte[22]; doch haben auch einige Kirchenväter wie Athenagoras,[23] Theophilus[24] und Irenäus[25] die zweite Ehe verworfen, im übrigen wurde sie vielfach als Unvollkommenheit erachtet.

[19] Vgl. Augustinus, de mor. eccl. 1, 30, 63.

[20] Minucius Felix, Octav. 31.

[21] Tertullian, Ad uxor. 1, 8. Hieronymus, Epist. 123, 11. Vgl. I Tim. 5, 14. I Kor. 7, 8 f. 39 f.

[22] Ad uxor. 2, 8. De exhort. castit. 9. De monog. 1.

[23] Supplic. 33.

[24] Ad Autol. 3, 15.

[25] Adv. haeres. 3, 17, 2.

2. Die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe ist nach dem Naturrecht und dem positiv göttlichen Gesetz analog zu entscheiden wie die Frage der Einheit der Ehe. Stets hat auch hier die Kirche getreu der christlichen, auf Christi Wort begründeten Tradition alle Versuche abgewiesen, das Prinzip zu durchbrechen: die sakramentale Ehe des Christen ist im Sinne der rechtmäßig geschlossenen und vollzogenen Ehe schlechthin unauflöslich (Eph. 5, 32). Das Gesetz, das Christus selbst gegeben, kann gar nicht anders gedeutet und verstanden werden; „was Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen," so lautet die absolut geltende Regel, wer daher seine Frau entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe, er wird schuldig, daß Ehebruch mit der Frau getrieben wird, wenn sie wieder heiratet; eine Ausnahme bildet nur der Ehebruch des Weibes, aber das Eheband bleibt bestehen, würde eine solche wieder heiraten, so trüge sie die Schuld, daß Ehebruch mit ihr getrieben wird.[26] Natürlich ist die Ausnahme nicht so zu verstehen, daß jene, die sich durch Unzucht oder Ehebruch verfehlt, nun frei wäre, das hieße eine Prämie auf den Ehebruch setzen. Richtig und unmißverständlich hat der heilige Paulus das Gesetz seines Meisters erklärt: „Den Verheirateten," so betont er, „gebiete nicht ich, sondern der Herr gebietet ihnen, daß die Frau vom Manne sich nicht trenne, wenn sie sich aber von ihm getrennt hat, bleibe sie unverheiratet, oder sie versöhne sich mit ihrem Manne, auch soll der Mann die Frau nicht entlassen" (I Kor. 7, 10 f. Mark. 10, 11 f. Matth. 5, 32. 19, 9. Luk. 16, 18. Röm. 7, 2 f.). „Indem er alle Ausflüchte abschneidet, erklärt der Apostel bestimmt, daß die Frau, die bei Lebzeiten des Gatten einen andern heiratet, eine Ehebrecherin ist; mag der Mann mit allen Lastern befleckt und deshalb von der Frau verlassen sein, er bleibt, solange er lebt, ihr Mann, und wer eine entlassene Frau heiratet, ist ein Ehebrecher, ob nun der Mann sie oder sie den Mann entlassen hat."[27]

Vor allem ist also die Unauflöslichkeit der Ehe in deren sakramentalen Charakter und im göttlichen Gesetz begründet (Cat. Rom. 2, 8, 25). Jedoch entspricht die Unauflöslichkeit auch dem Naturrecht, sie wird durch die Aufgabe der Kindererziehung und die Rücksicht auf die andern Güter der Ehe gefordert (Cat. Rom. 2, 8, 11). Schwerwiegende Gründe sind es tatsächlich, die, im Licht der Vernunft erkennbar, für die Unauflöslichkeit sprechen, es sind Gründe, die sich auf die Gesellschaft, auf die Familie, auf Frau und Kind beziehen. Wissen die Menschen, daß die einmal geschlossene Ehe unauflöslich ist, so liegt darin ein Antrieb, bei Schließung der Ehe mehr auf Tugend und Charakter denn auf Reichtum und Schönheit zu sehen, was

[26] Herkenrath, Die Ethik Jesu, S. 188 ff.

[27] Hieronymus, Ep. 55, 3. Vgl. Augustinus, De serm. Dom. in monte 1, 16, 48.

zweifellos in hohem Grade dem allgemeinen sozialen Interesse entspricht (Cat. Rom. 2, 8, 21). Könnte der Mann die Frau entlassen, so bestünde die Gefahr, daß die Frau, sobald ihre Anmut und Kraft schwinden, treulos ihrem Schicksal überlassen würde, ein Verstoß gegen die natürliche Billigkeit; könnte umgekehrt die Frau den Mann entlassen, so wäre dies gegen die natürliche Ordnung, weil ja nach dieser die Frau dem Manne untergeordnet ist, verweigert man aber der Frau das Recht, den Mann zu entlassen, und gibt man umgekehrt dem Mann das Recht, die Gattin zu entlassen, so besteht keine gleiche Gesellschaft der beiden mehr, sondern eine Art Sklavenverhältnis der Frau. Nur so ist weiterhin für das Kind sicher gesorgt. Wiesehr sodann die Preisgabe des Prinzips der Dauerehe Familie und Familiengeist schädigen muß, ist klar; jener starke Geist der Liebe, den Gen. 2, 24 in unvergleichlicher Weise umschreibt, wird gelähmt und unterdrückt, die tief innerliche seelische Hingabe ist von vornherein bedroht, ergeben sich Schwierigkeiten, so spielt man mit dem Gedanken der Möglichkeit, die Ehe wieder aufzulösen, Streitigkeiten und Zerwürfnisse werden heraufbeschworen oder verschärft; anders, wenn man sich bewußt ist, daß die Ehe nicht getrennt werden kann: so werden die Eheleute sich nicht so rasch zu Zorn und Streit hinreißen lassen, und wenn sie je auseinandergehn, wird es wohlmeinenden Freunden unschwer gelingen, sie wieder zu versöhnen (Cat. Rom. 2, 8, 21). Vielfach wird bei Beseitigung der Unauflöslichkeit geradezu die Liebe der Eheleute in Haß verkehrt, und die Stimmung der Abneigung und des Hasses erfaßt auch die beiderseitigen Verwandten; auch wird der Gedanke, daß die Ehe wieder aufgelöst werden kann, nicht selten zum Anlaß, die eheliche Treue zu brechen (C. gent. 3, 123). Der Einwand, daß doch in einzelnen Fällen die Möglichkeit eingeräumt werden müsse, eine unglückliche Ehe wieder zu trennen, läßt die Rücksicht auf das Gemeinwohl völlig außer acht; die Bevölkerungspolitik erheischt nicht nur die Einehe, sondern ebenso unbedingt die Dauerehe, denn selbstverständlich erscheint solchen, denen die Ehe nur ein Experiment ist, das Kind als hemmende Last, sie sind daher nur zu leicht praktische Vertreter des Neumalthusianismus. Die christliche Auffassung kennt hier nur einen Ausweg, den des Duldens und Opferns.

Die tatsächlichen Folgen der Ehescheidung rechtfertigen das durchaus ablehnende Verhalten der Kirche, die im äußersten Falle nur die Trennung von Tisch und Bett zugesteht (Trid., sess. 24, de ref. matrim., can. 8). Leo XIII. vor allem hat freimütig und entschieden auf die großen Übelstände, verbunden mit der modernen Ehescheidung, hingewiesen; die Folgen sind Unbeständigkeit des Verhältnisses, Untreue, vernachlässigte Erziehung und vernachlässigtes Hauswesen, Lockerung der Familienbande, Entwürdi-

gung der Frau; und wie jene Unsitte aus sittlicher Korruption hervorgeht, so öffnet sie ihrerseits der Ungebundenheit und Begehrlichkeit erst recht Tür und Tor. Mit Beseitigung der Gottesfurcht und der christlichen Religion, die wie nichts sonst Lasten und Sorgen zu erleichtern vermag, werden nur zu oft die Pflichten der Ehe zum unerträglichen Joch, und nur allzuviele erstreben die Lösung des Bandes, das sie nur nach menschlichem Recht und nach eigenem Willen, wie sie meinen, geknüpft haben, es dürfen nur Unähnlichkeit des Charakters, Streit, Untreue und andere Gründe die Trennung nahelegen. Es wäre Torheit, wenn die Regierungen glaubten, durch immer größere Nachgiebigkeit der sittlichen Verderbnis abzuhelfen. Die bereits aufgezählten schlimmen Folgen der Ehescheidung zeigen, wie irrig solche Meinung ist. Vom privaten Leben greift die Sittenverderbnis auf das öffentliche Leben über. Gegen diese Entwicklung ist dann menschliches Bemühen vergebens, denn man kann ohne Schaden das wahre Wesen der Ehe nicht verkehren. Tritt keine Änderung der modernen Denkweise ein, die noch unter der heidnischen steht, so müssen Familie und Gesellschaft stets in Furcht leben, daß es in unseliger Weise zu einem Entscheidungskampfe kommen werde, wobei alles auf dem Spiele steht, zu einem Kampfe, wie ihn die Scharen der Sozialisten und Kommunisten längst beabsichtigen. Durch ihren steten Widerspruch hat die Kirche sich die Gesellschaft zu Dank verpflichtet und sich als Vorkämpferin der reinen Religion und der Gesittung der Völker zugleich erwiesen.[28]

3. In erster Linie ist die Ehe von Gott eingesetzt worden zur Erhaltung des Menschengeschlechtes, ad bonum prolis (S. th., Suppl., q. 65, a. 1 ad 7), daher gehört die intentio prolis, der Wille zur Nachkommenschaft, gleichfalls zuvörderst zum Wesen der Ehe; würde bei der Konsenserklärung irgend eine gegenteilige Absicht zum Ausdruck gebracht, so wäre die Ehe ungültig (S. th., Suppl., q. 49, a. 3). Zu beachten ist die negative Wendung: es darf nicht die entgegengesetzte Intention, beim Gebrauch der Ehe den Kindersegen zu vermeiden, ausgedrückt sein; die Gewißheit, daß keine Nachkommenschaft zu erwarten ist, macht die Ehe durchaus noch nicht ungültig, sondern nur die angedeutete förmliche Ausschließung hat diese Wirkung. Ist schon die absichtliche Verhinderung der Konzeption ein unnatürliches Verbrechen, so ist die von vornherein gewollte planmäßige Verhinderung des Kindersegens ein Attentat auf die gottgewollte Institution der Ehe. In dieser Weise wird in Wahrheit nur der schändlichen Moral der freien Liebe der Weg bereitet und die unauflösliche Einehe untergraben, die Frau wird zum Mittel der Lust herabgewürdigt und die öffentliche Sittlichkeit korrumpiert.

[28] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII., S. 20 f.

Die Kirche läßt sich durch keinerlei Einwendungen von ihren grundsätzlichen sittlichen Forderungen für das eheliche Leben abbringen, überzeugt, daß alles, was sittlich verfehlt ist, stets auch in jeder anderen Hinsicht, sei es in wirtschaftlicher oder sozialer oder politischer Beziehung, verfehlt sein muß. Unberechtigt ist jedoch der Vorwurf, als ob die Kirche dem Leichtsinn in der Eheschließung oder im Gebrauch der Ehe das Wort reden und rassenhygienische oder volkswirtschaftliche Erwägungen unterschätzen würde. Während die moderne Welt immer nur die sinnliche Liebe meint und preist, sucht die Kirche die Liebe zu vergeistigen und zu veredeln und zu gewissenhafter Überlegung in der Gattenwahl zu erziehen. Und droht der etwa zu erwartenden Nachkommenschaft schwere leibliche oder seelische Krankheit wegen krankhafter Veranlagung der Eheleute, so kann die Mißachtung der schuldigen Rücksicht von der katholischen Moral nur als Gewissenlosigkeit und Rücksichtslosigkeit beurteilt werden, in solchen Fällen macht sie Enthaltung zur strengen Pflicht. Für christliches Denken versteht es sich auch von selbst, daß die Kirche an den Ergebnissen der Rassenhygiene nicht achtlos vorübergeht, ebensowenig an den Erkenntnissen, wozu die Betrachtung der Ehe vom volkswirtschaftlichen Gesichtspunkt aus geführt hat. Es ist also nicht richtig, wenn Gaupp behauptet,[29] die katholische Kirche lehne den „rationalen Typus", wobei vernünftige Überlegung an Stelle des blinden Triebes die Fortpflanzung bestimmt, einfach ab, die Kirche lehnt nur die Anwendung sündhafter Mittel ab; gerade die Kirche vertrat und vertritt den rationalen Typus in der allein zulässigen Form, indem sie nämlich je nachdem zeitweilige oder völlige Enthaltsamkeit zur Pflicht macht. Die Kirche lehnt in Wahrheit nur die Anwendung sündhafter Mittel ab: das verbrecherische Mittel der Abtreibung, deren Anwendung Gaupp selbst beklagt, aber auch „das wichtigste Mittel zur willkürlichen Regelung der Kinderzahl", nämlich die widernatürliche Präventivtechnik samt dem coitus interruptus. Desgleichen kann sich die Kirche niemals dazu verstehen, „eine zielbewußte und planmäßige Ausmerzung der degenerativen Volksteile" durch „Unterbrechung der Schwangerschaft aus eugenischen Gründen" und durch künstliche Unfruchtbarmachung zu billigen, sosehr die Kirche alle erlaubten Mittel, abzielend auf Volkswohl und Wohl der kommenden Generationen, gutheißt, wie den Kampf gegen Geschlechtskrankheiten und Alkoholismus, anderseits die Forderung der Gesundheitszeugnisse, Eheberatung durch einen gewissenhaften sachverständigen Arzt, wirtschaftliche Erleichterungen für kinderreiche Familien und Gehaltszulagen (vgl. Nr. 216).

[29] Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 2. Aufl., 1928, s. v. „Eugenik" (Bd. II, Sp. 407).

Niemand kann es der Kirche verargen, wenn sie die modernen Methoden und Versuche, der „Verpöbelung des Volkes" entgegenzuwirken, einer strengen Beurteilung nach den christlichen Maßstäben unterzieht. Dies gilt vor allem von der Sterilisierung Minderwertiger, die den Zweck verfolgt, dem Niedergang der Rasse und der übermäßigen sozialen Belastung durch die Sorge für Kranke und Geistesschwache wirksam zu begegnen, eine Methode, die bereits besonders in Amerika auf dem Gebiet des Strafrechtes und sonst Eingang und praktische Anerkennung gefunden hat.

Als erlaubt ist die Sterilisierung anzusehen, wenn sie zur Rettung des Lebens oder der Gesundheit sich als notwendig erweist. Von dem Satze jedoch, daß die Sterilisierung etwa Geisteskranken gegenüber, um die Zeugung geisteskranken oder verbrecherischen Nachwuchses zu verhüten, zulässig sei, hat zu gelten: tuto doceri non potest (vgl. Nr. 394, 3): ein solcher Eingriff stellt eine Verletzung des ius naturale dar, die keiner gesetzlichen Instanz verstattet werden kann, auch dann nicht, wenn sich für den Staat und die Gesellschaft ein Notstand ergäbe und Asylierung nicht ausreichen sollte.

4. Als weitere Folgerung aus dem Wesen der Ehe ist noch deren ausschließlicher Charakter zu erwähnen. Das Eheleben ist verwüstet, sobald Untreue den Zugang findet, denn der Ehebruch verleitet zur Anwendung schändlicher Mittel, um die Konzeption zu vereiteln. Vorschub wird solcher niedrigen Gesinnung geleistet durch vorehelichen Geschlechtsverkehr,[30] der von Volksverführern als einwandfrei, ja als unvermeidlich hingestellt wird, weil der Trieb nötigend wirke. Nur wenn die Jugend, überzeugt von der absoluten Verwerflichkeit vorehelichen Geschlechtsverkehrs, charakterfest ist und die Ehe mit Ehrfurcht betrachtet, bringt sie in die Ehe den sittlichen Ernst mit, ohne den keine wahre Ehe bestehen und glücklich sein kann; ohne diesen Ernst wächst ein entnervtes, sittenloses, dekadentes Geschlecht heran.

487. Die gegenseitigen Pflichten der Eheleute.[31] Die gegenseitigen Pflichten sind die Liebe und Treue. Aus der Pflicht der Treue ergibt sich die Pflicht des Zusammenwohnens, die Forderung, das debitum coniugale zu leisten, und zugleich das Verbot der Hingabe an andere. Die Pflicht der Liebe, des Zusammenwohnens und der Unterhaltsgewährung sind wegen des innigen Verhältnisses der Gatten als Pietätspflichten zu charakterisieren.

[30] Ribbing, Gesundes Geschlechtsleben vor der Ehe, 88.—92. Tausend, 1919.
[31] Alph., Mor. 6, 6, 938 ff.

1. Die Pflicht des Zusammenwohnens folgt aus dem Charakter der Ehe als ungeteilter Lebensgemeinschaft (Matth. 19, 5. I Kor. 7, 5), speziell ex obligatione reddendi debitum, und zwar ist jene Pflicht eine solche der Gerechtigkeit. Dem Manne steht die Entscheidung in allen das gemeinschaftliche eheliche Leben betreffenden Angelegenheiten zu, er bestimmt Wohnort und Wohnung; die Frau ist jedoch nicht verpflichtet, Folge zu leisten, wenn sich die Entscheidung als Mißbrauch seines Rechtes darstellt (BGB. § 1354). Ohne hinreichenden Grund darf kein Teil auf lange Zeit den andern verlassen; müßte der Mann längere Zeit auswärts bleiben, so sollte er, wenn es unschwer geschehen könnte, die Gattin zu sich nehmen; diese wäre verpflichtet, ihm zu folgen, weil der Mann das Haupt der Familie und des Weibes ist, anders ist zu entscheiden, wenn die Ausführung des Entschlusses, dem Mann zu folgen, für die Frau mit besonderer Schwierigkeit oder Gefahr verbunden wäre oder der Ehekontrakt den Domizilwechsel ausschlösse und keine dringende Notwendigkeit vorläge. Zu kurzer Abwesenheit bedarf der Mann der Zustimmung der Frau nicht, doch wäre die grundlose Unterlassung entsprechender Mitteilung eine Lieblosigkeit. Das eheliche Zusammenwohnen bleibt auch dann Pflicht für den Mann, wenn er die versprochene Mitgift nicht erhält, denn der Mann muß auf Grund des natürlichen und göttlichen Gesetzes die eheliche Pflicht leisten, daher mit der Frau zusammenwohnen. Willkürliche Trennung und böswillige Verlassung ist als schwer sündhaft anzusehen, weil darin ein grober Verstoß gegen Liebe und Gerechtigkeit zu erblicken ist.

Eine Scheidung der gültig geschlossenen und vollzogenen christlichen Ehe kennt die Kirche nur im Sinne der separatio tori, mensae et habitationis, nicht im Sinne der Lösung des ehelichen Bandes. Wegen Ehebruches des einen Teils kann der andere die eheliche Gemeinschaft, auch für immer, aufheben, außer der andere Teil hätte sein Recht durch eigenen Ehebruch verwirkt oder der Sünde zugestimmt oder sie verursacht oder den Fehltritt ausdrücklich oder stillschweigend verziehen; dazu kommt eine Reihe von Fällen, wo zeitweilige Scheidung, auch eigenmächtig, herbeigeführt werden kann, so bei Abfall des andern Teils zu nichtkatholischer Religionsgemeinschaft, bei verbrecherischem Lebenswandel, bei Bedrohung und Mißhandlung und in andern Fällen (C. c. 1129 ff.), eigenmächtig darf indessen zeitweilige Scheidung nur herbeigeführt werden, wenn der Grund sicher und Gefahr im Verzug ist. Kommt der Grund der zeitweiligen Scheidung in Wegfall, so ist das eheliche Zusammenleben wiederherzustellen, wurde Klage eingereicht, so entscheidet die richterliche Festsetzung oder Weisung (C. c. 1131, § 2). Freilich sollen Ehegatten, die Grund zur Scheidung haben, reiflich erwägen,

ob das Ausharren, mag es auch große Opfer erfordern, mit Rücksicht auf die höheren Interessen der Kinder oder der eigenen Person oder des schuldigen Gatten nicht vorzuziehen sei. Ist die eigenmächtige Trennung erfolgt, ohne daß genügende Gründe vorhanden wären, und ist Belehrung wohl umsonst, so sind solche Personen in bona fide zu belassen, vorausgesetzt, daß kein sonderliches Ärgernis sich ergibt. Je nachdem könnte die Trennung seitens des unschuldigen Teils herbeigeführt werden müssen, falls etwa sonst der Schein der Billigung des Ehebruches oder der Schein einer Beteiligung daran nach außen entstünde.

Auch das bürgerliche Gesetz verwehrt eigenmächtige und unbegründete Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft (BGB. § 1353). Über Scheidung der Ehe nach bürgerlichem Recht s. BGB. § 1564 ff. Die Bestimmungen über die „bürgerliche" Ehe lassen die kirchlichen Verpflichtungen in Ansehung der Ehe unberührt. Ehesachen, soweit sie das Eheband und die hieraus sich ergebende Gewissenspflicht betreffen, gehören nach katholischer Lehre vor das Forum der Kirche. Die Scheidung der bürgerlichen Ehe besagt für den Katholiken daher lediglich die Lösung der bürgerlichen Rechtsverhältnisse sowie bürgerliche Straffreiheit hinsichtlich Eingehung einer zweiten Ehe. In diesem eingeschränkten Sinn kann auch der katholische Richter zur Scheidung materiell mitwirken.

2. Das debitum coniugale ist mit der Natur und dem Zweck der Ehe gegeben. „Dem Weibe leiste der Mann die Pflicht, ebenso das Weib dem Manne, das Weib hat nicht Gewalt über den eigenen Leib, sondern der Mann, desgleichen hat der Mann nicht Gewalt über seinen Leib, sondern das Weib" (I Kor. 7, 3 f.). An sich besteht kein Gesetz, das die Eheleute zum Gebrauch der Ehe verpflichten würde, jedoch besteht für sie eine Pflicht der Gerechtigkeit, das debitum zu leisten, sobald der andere Teil ausdrücklich oder, infolge natürlicher Scheu, stillschweigend darum bittet; der erste Grundsatz ergibt sich daraus, daß die Eheleute von ihrem Recht nicht Gebrauch machen müssen, der zweite daraus, daß der Ehekontrakt seiner Natur nach die gegenseitige Verpflichtung enthält. Kein Teil ist also an sich verpflichtet, das debitum zu erbitten, per accidens könnte es zutreffen, besonders mit Rücksicht auf die Liebe, v. gr. ad avertendum periculum incontinentiae imminens coniugi.

Unbegründete Verweigerung der ernstlich und innerhalb der vernunftgemäßen Grenzen begehrten ehelichen Pflichtleistung ist jedenfalls dann schwer sündhaft, wenn voraussichtlich für den andern Teil die Gefahr der Unenthaltsamkeit entsteht oder der eheliche Friede in bedeutendem Maße bedroht ist. Dieser Grundsatz gilt für beide Teile gleicherweise, weil ja, was

das debitum coniugale betrifft, Gleichberechtigung der Eheleute besteht (C. c. 1111). Begründet ist die Weigerung, abgesehen vom Ehebruch, bei Maßlosigkeit, Trunkenheit, bei drohendem erheblichen Nachteil für Mutter oder zu erwartendes Kind, so besonders in den ersten drei und in den letzten zwei Monaten der Schwangerschaft (vgl. auch BGB. § 1353). Liegt Ehebruch vor, so braucht dem, der die Treue gebrochen, diese nicht mehr gehalten zu werden; droht erheblicher Nachteil, so entfällt die Pflicht, weil kein Teil sich in diesem Sinn dem andern verpflichtet hat; ist der andere Teil, der das debitum verlangt, nicht bei Besinnung, so kann er nicht bitten im Sinn eines actus humanus. An den einschränkenden sittlichen Bestimmungen ist um so entschiedener festzuhalten, weil die Eheleute es lernen müssen, sich zu beherrschen, denn leicht kann Enthaltung zur Notwendigkeit werden, alsdann wird sich der Mangel an Selbstbeherrschung oft in schlimmer Weise rächen.

Die Vollziehung der Pflicht ist an die göttliche Ordnung gebunden, die sich aus dem Zweck der Ehe ergibt. Primärer Zweck der Ehe ist die Erzeugung und Erziehung der Nachkommenschaft, sekundäre Zwecke sind gegenseitige Hilfeleistung und Befriedigung der Begierde (C. c. 1013, § 1). Als prinzipales Motiv, das nie positiv ausgeschaltet werden darf, steht daher der Wille voran, Nachkommenschaft zu erhalten (Nr. 201, 1), erlaubte Motive sind auch das remedium concupiscentiae und die Pflege der ehelichen Liebe; rigoristischer Auffassung gegenüber ist daran festzuhalten, daß der Gebrauch der Ehe als remedium concupiscentiae von Schuld frei ist.

Verwerflich ist nach der Auffassung der katholischen Moral jeder Eingriff menschlicher Willkür, der die Verhütung der Konzeption bezweckt[32]; solche Vereitlung des wesentlichsten Ehezweckes ist objektiv stets schwere Sünde, mag es sich dabei um unnatürliche Unterbrechung des Geschlechtsaktes handeln oder gar um Anwendung künstlicher Vorbeugungsmittel irgendwelcher Art. Die Heilige Schrift nennt die Tat Onans eine verabscheuungswürdige Sünde (Gen. 38, 10); der Apostel Paulus bezeichnet es als normalen Beruf der Frauen, Kinder zu gebären (I Tim. 2, 15. 5, 14) und verurteilt in schärfster Weise die Verkehrung des Zweckes der Fortpflanzung durch die Laster der Sodomie und Päderastie (Röm. 1, 26 f. I Kor. 6, 9 f.). Treu dem Geiste Christi hat die Kirche von Anfang an den Kampf gegen diese heidnischen und verabscheuungswürdigen Sitten und Laster geführt. Bereits die Lehre der zwölf Apostel führt unter den verbotenen heidnischen Gewohnheiten die Tötung des keimenden Lebens wie die Tötung des Kindes selbst

[32] Im Gegensatz zum Neumalthusianismus hat Malthus selbst († 1834) zur Bekämpfung der Übervölkerungsgefahr nur die freiwillige Enthaltung gefordert.

auf.[33] Nach dem Urteil des heiligen Augustinus behandelt der Gatte, der in unnatürlicher Weise verhindert, daß die Frau Mutter wird, diese nicht als Gattin, sondern als Dirne; nur zu leicht wird solche Furcht vor dem Kinde zur Tötung und Abtreibung der Leibesfrucht oder zur Aussetzung des gleichwohl geborenen Kindes führen.[34] Nach Thomas von Aquin ist die absichtliche Vereitlung der Intention der Natur, sich ergebend aus der natürlichen Geschlechtsanlage, Sünde, und zwar, als Handlung wider die Erhaltung der Art, schwere Sünde; geschieht also die emissio seminis mit Absicht in einer Weise, woraus die Erzeugung nicht folgen kann, so ist dies notwendig sündhaft, würde die Erzeugung aber nur zufällig nicht folgen, so wäre dies nicht unnatürlich und sündhaft, so bei der Unfruchtbarkeit der Frau (C. gent. 3, 122); überdies liegt die gottgewollte Ordnung des sonst fessellos sich geltend machenden Geschlechtstriebes gerade in der Respektierung des wesentlichsten Zweckes des Geschlechtlichen (S. th. 2, 2, q. 153, a. 2 f. q. 154, a. 1. Suppl., q. 65, a. 3). Den sittlichen Forderungen, die sich so ergeben, kommt absoluter Charakter zu, denn würde auch im einzelnen Fall die verderbliche Wirkung ausbleiben, so tritt diese doch in die Erscheinung, sobald die Ausnahme zur Maxime des allgemeinen Handelns gemacht wird (S. th. 2, 2, q. 154, a. 2. C. gent. 3, 122 ff.). Der Catechismus Romanus faßt den Sinn der katholischen Tradition kurz zusammen in die Worte: „Ein Verbrechen schwerster Art begeht, wer im ehelichen Leben durch gewisse Mittel die Konzeption verhindert oder die Frucht abtreibt, denn solches ist ruchloser Verschwörung zum Mord gleichzuachten" (2, 8, 13). Demgemäß bezeichnen die kirchlichen Entscheidungen, die seit der ersten Anfrage im Jahre 1816 erfolgt sind, den onanistischen Mißbrauch der Ehe konsequent als schwer sündhafte, in sich verwerfliche Handlung, die durch positiv göttliches Gesetz und natürliches Gesetz verboten ist.

Daß der Standpunkt, den die Kirche hier einnimmt, der sittlich einzig mögliche ist, ergibt sich aus der Natur der Sache. Das geschlechtliche Wesen des Menschen ist von Gott gewollt zur Erhaltung der Art, in diesem Willen Gottes liegt ein unverletzliches Lebensgesetz: die Vollziehung des Geschlechtsaktes kann nur in dem Sinne gestattet sein, in dem sie, zur Maxime erhoben, dem Wohl der Menschheit dient. Wie verheerend der onanistische Mißbrauch der Ehe, die widernatürliche „Rationalisierung" im Geiste des Neumalthusianismus auf dem sittlichen und religiösen, aber auch auf dem wirtschaftlichen Gebiete wirkt, ist bekannt; solche Rationalisierung wirkt auf sittlichem Gebiete einem Dammbruch gleich, stumpft das Verantwortlich-

[33] 2, 2,

[34] De mor. Manich. 65. C. Faust. 15, 7. De nupt. et conc. 16 f.

keitsgefühl ab, würdigt das Weib zum Mittel der Lust herab und droht, zum Ruin des Volkes zu führen.[35] Besonders erwähnt seien die beklagenswerten Folgen für die Ehe, nämlich die Zunahme von Ehebruch, Ehescheidung und gewerblicher Unzucht; es ist Tatsache, daß Ehebruch und Ehescheidung in demselben Maße zunehmen, in dem die Geburtenziffer durch die Rationalisierung abnimmt. Die Gewissenlosigkeit jener Rationalisierung vergiftet naturgemäß die eheliche Liebe und trägt den Keim der Untreue in sie hinein, so wird die Zunahme nicht nur von Ehebruch und Ehescheidung, sondern auch die Hinwendung zu gewerblicher Unzucht erklärlich. Daß die moderne Rationalisierung auf die heranwachsende Jugend unheilvoll wirken muß, versteht sich von selbst; kommt die Furcht vor der Schande wegen der entehrenden Folgen der Sünde in Wegfall, so ist bei vielen der Zügellosigkeit Tür und Tor geöffnet. Was für Eheleute aus einer derart korrupten Jugend hervorgehen werden, braucht ebenfalls kaum erwähnt zu werden. Nicht minder deutlich geht die Verwerflichkeit des Neumalthusianismus daraus hervor, daß die Verachtung der menschlichen Lebenskeime zur Vernichtung des empfangenen Lebens und zum Haß des lebenden Kindes psychologisch notwendig führt; schon der große Psychologe Augustinus hat dies festgestellt.[36] Welche Gewissenlosigkeit und Grausamkeit jene Rationalisierung im Gefolge hat, ist schon daraus zu erkennen, daß so allein in Deutschland jährlich Hunderttausende von Kindesleben vernichtet werden, und wieweit die Gewissenlosigkeit und der Zynismus bereits fortgeschritten sind, ergibt sich besonders deutlich aus den Anträgen von kommunistischer und sozialistischer Seite, die mehr oder weniger für derartige Verbrechen Straflosigkeit fordern. Nach spezifisch christlicher Auffassung stellt sich zudem jede Entweihung der Ehe zugleich als eine Herabwürdigung des Sakramentes dar.

Da die Vereitlung des wesentlichsten Ehezweckes beim ehelichen Verkehr in sich, also schlechthin und unter allen Umständen, sündhaft und verwerflich ist, kann niemals eine Ausnahme verstattet werden, und tatsächlich hat auch die Kirche selbst, allerdings im Gegensatz zu einzelnen Theologen, nie eine Konzession gemacht, jegliche Nachgiebigkeit in dieser Hinsicht bedeutete eine unzulässige Dispensation von dem Naturgesetz und eine in ihren Folgen unabsehbare Sanktion der Willkür. Mag die Forderung des Naturgesetzes und der Kirche in einzelnen Fällen vom Standpunkt einer reinen Diesseitsmoral noch so hart scheinen, im Lichte der christlichen Moral und Weltanschauung wird jene Strenge mindestens verständlich, jedenfalls darf

[35] Saedler, Bevölkerungsfrage und Seelsorge, 1919.

[36] De nupt. et conc. 1, 17.

das eigene Wohl und Wollen nicht dem Gemeinwohl und dem göttlichen Willen, der sich klar aus der Natur der Sache ergibt, vorgezogen werden.

Daß die kirchliche Moral nicht ungebührlich strenge Forderungen stellt, beweist ihre Konzession, den ehelichen Verkehr zu pflegen, auch wenn keine Kinder zu erwarten sind, ihre Beurteilung der fakultativen Sterilität und die nachsichtige Würdigung bestimmter Fälle, wo gestattet wird, die verbotene Handlungsweise des andern Teils zu tolerieren. Die an erster Stelle angedeutete Konzession ist bereits erwähnt worden; zwischen absichtlicher Vereitlung der Konzeption und einem Gebrauch der Ehe, wobei wegen Alters oder Unfruchtbarkeit die Konzeption ausbleiben wird, ist ein wesentlicher Unterschied, denn hier tritt die Konzeption zufällig, infolge von unabänderlich gegebenen Tatsachen, nicht ein, solange also ein sekundärer, menschenwürdiger Zweck vorliegt, kann sittlich gegen den Gebrauch der Ehe kein Tadel ausgesprochen werden, da ja nichts gegen den Hauptzweck getan wird. Widernatürliche Verhinderung der Empfängnis dürfte im rein passiven Sinne geduldet werden zur Vermeidung schwerer Übel, etwa zur Vermeidung der Gefahr des Ehebruches oder dauernder Störung des Friedens, aber die Mißbilligung der Handlungsweise muß deutlich bekundet sein und der andere Teil klug zur Gewissenhaftigkeit ermahnt werden.[37] Bei Onanismus im weiteren Sinne, also mit Anwendung von Mitteln, wodurch die Konzeption verhütet werden soll, wäre nur der Zwang ein genügender Entschuldigungsgrund für passives Verhalten; ähnlich bei Mißbrauch der Ehe im sodomitischen Sinn, in vase non naturali; in diesen Fällen wäre nach Möglichkeit Widerstand zu leisten. Was endlich die fakultative Sterilität betrifft, die Auswahl bestimmter Zeit für den ehelichen Verkehr, wo die Empfängnis angeblich unwahrscheinlich ist, so kann diese Praxis als kleineres Übel geduldet werden, wenn der Versuch, auf andere Weise von der verabscheuungswürdigen Sünde des Onanismus die Eheleute abzubringen, aussichtslos wäre.[38] Selbstverständlich besteht auch zwischen solcher Praxis und der absichtlichen unnatürlichen Vereitlung des Ehezweckes sittlich ein wesentlicher Unterschied, denn dort wird der eheliche Akt richtig vollzogen, daran ändert der Wunsch, daß ein vom Wollen unabhängiges Geschehnis nicht eintreten möge, nichts, zudem kann ja der Wunsch ethisch durchaus begründet sein.

Schwer sündhaft wäre die copula dimidiata, wenn ein vollkommener modus coeundi möglich ist, erlaubt könnte sie nur sein, um Nachkommenschaft zu erhalten oder zu einem der andern Zwecke der Ehe, vorausgesetzt,

[37] S. Poenit., d. d. 16. 11. 1816. 23. 4. 1822. 1. 2. 1823. 8. 6. 1842.

[38] S. Poenit., 16. 6. 1880.

daß keine andere Möglichkeit vorhanden ist. Jedenfalls aber hat der Beichtvater schon wegen des zu befürchtenden Ärgernisses nicht darauf aufmerksam zu machen oder gestellte Fragen zu bejahen, als wäre derartiges erlaubt, sei es zur Verhütung des Mißbrauchs der Ehe oder zur Verhütung zu zahlreicher Nachkommenschaft.[39]

Besteht begründeter Verdacht, daß der Pönitent den Ehezweck verletzt, eine Annahme, zu der jedoch zum Beispiel auffallend kleine Kinderzahl noch nicht genügt, so hat der Beichtvater regelmäßig die Pflicht, danach zu fragen, natürlich kann die Absolution nur erteilt werden, wenn die Handlungsweise aufrichtig bereut wird[40]; nur in seltenen Ausnahmefällen dürfte der Beichtvater schweigen, um die materielle Sünde nicht zur formellen zu machen, doch ist angesichts der modernen Belehrung und Aufklärung der berührte Fall kaum jemals praktisch.[41]

„Vielleicht ist es zur Weckung der Opferkraft schonender Liebe heute mehr denn je angebracht, immer wieder für das sittliche Ideal, für die geistige Gemeinschaft der Ehe zu begeistern. Durch diese bewußte Übung und Anpassung wird die Triebbeherrschung auf eine Höhe gebracht, die eine Rationalisierung, eine vernunftgemäße Einschränkung der Geburten ohne Verletzung heiliger Lebensgesetze ermöglicht. Dieser selbstgewollten, weil naturgesetzlich für die Erhaltung eines gesunden Menschengeschlechtes notwendigen Triebleitung und Enthaltung stehen keine gesundheitlichen Bedenken entgegen. Ein Volk, das bestehen will, hat nur die Wahl zwischen bewußt gewollter Enthaltung, deren heiliger Endzweck vom Verstande des Mannes wie der Frau tief empfunden wird, und dem Drang nach natürlicher Einheit, die zu ethischer Heiligkeit, zur Hinaufentwicklung, zur körperlichen und geistigen Erhaltung des Menschengeschlechtes führt."[42]

Der Zweck der Ehe und der Geist der Treue, ohne den die Ehe nicht denkbar ist, schließen jede Hingabe an Dritte schon in Gedanken und Begierden (Matth. 5, 28) und vollends im Werke (adulterium) als schwere Sünde (I Kor. 6, 9) gegen Keuschheit, Gerechtigkeit und Treue aus; der Ehebruch bleibt Ehebruch, auch wenn der andere Gatte zustimmen würde,[43] da die wesentlichen sittlichen Forderungen des ehelichen Lebens von Natur gegeben sind. Doppelter Ehebruch würde begangen, wenn beide an der Sünde

[39] S. Offic., 22. 11. 1922.

[40] S. Poenit., 10. 5. 1886.

[41] Mausbach, Ehe und Kindersegen, S. 57 ff.

[42] Liertz, Wanderungen durch das gesunde und kranke Seelenleben bei Kindern und Erwachsenen, 1923, S. 34.

[43] Denz. n. 1200.

Beteiligte verheiratet wären. Näherhin wird beim Ehebruch das Versprechen der Treue gebrochen und zugleich das Recht des Ehegenossen gröblich mißachtet, oder es wird wenigstens das Recht einer dritten Person rücksichtslos verletzt, außerdem kann insofern Unrecht verschuldet werden, als der Gatte und die rechtmäßigen Kinder der ehebrecherischen Frau in materieller Hinsicht bedeutenden Schaden erleiden; ferner erscheint der Ehebruch als Entheiligung der schon durch die natürlichen Zwecke geheiligten Einrichtung der Ehe, dazu kommt für den Christen außer der Verletzung des feierlich vor Gott und seiner Kirche gegebenen Versprechens der Treue noch die Entweihung des Ehesakramentes. Eindringlich und deutlich bezeugen auch die Folgen die Schändlichkeit des Ehebruches; erwähnt wurde bereits die mögliche schwere Schädigung des Gatten und der legitimen Kinder; überdies wird der Ehebruch oft zur Quelle des Unfriedens und führt er zur Erschütterung und Zerstörung des Familienlebens, ja nicht allzu selten hat das Verbrechen des Ehebruches weitere Verbrechen zur Folge, wie Mord, Meineid und andere Verbrechen und Sünden. Mit gutem Grunde stellt daher die Heilige Schrift den Ehebruch als eine der schwersten Sünden hin, der härteste Strafe angedroht ist (Sir. 23, 21 ff. Hebr. 13, 4). Mag der Ehebruch der Frau bei gleicher Gelegenheit wegen größerer Schwäche und unter dem Einfluß äußerer Umstände auch subjektiv weniger schwer sein als der Ehebruch des Mannes, so ist anderseits nicht außer acht zu lassen, daß der Ehebruch der Frau noch weit schlimmere Folgen für die eigene Familie nach sich zu ziehen geeignet ist.

3. Die Pflicht der gegenseitigen Liebe folgt aus dem Wesen der Ehe und wird von der Heiligen Schrift eindringlich den Eheleuten eingeschärft (Eph. 5, 25 ff. Kol. 3, 19). Mit dieser aufrichtigen gegenseitigen Liebe verliert der Friede seine beste Stütze und die Treue ihre wirksamste Sicherung und der Zweck der gegenseitigen Hilfeleistung in geistiger und leiblicher Hinsicht sein hinreichendes Motiv; erkaltet die Liebe, so werden die Schwächen des andern Teils als unerträgliche Last empfunden, es schwindet der Opfersinn, und der standhafte Wille, äußeren Verlockungen zu widerstehen, wird leicht erschüttert, zugleich wird die wichtigste Aufgabe der Kindererziehung gefährdet. Die Pflicht der ehelichen Liebe weist gegenüber der Nächstenliebe im allgemeinen eine verschiedene ratio, eine verschiedene Beziehung auf, weshalb sie als besondere Art der Nächstenliebe erscheint. Sie verbindet an sich unter schwerer Sünde; solche liegt vor, wenn der andere Teil bewußt in bedeutendem Maße gekränkt oder benachteiligt wird. Wie ernst die Pflicht der ehelichen Liebe ist, geht daraus hervor, daß nach nicht zu bezweifelnder Ansicht in großer Not dem Gatten vor Eltern und Kindern

zuerst Hilfe zu leisten ist, weil hinsichtlich der häuslichen Versorgung zwischen Gatten die engste Beziehung herrscht, sind sie doch „ein Fleisch", allerdings in äußerster Not wären Eltern und Kinder zu bevorzugen, jene, weil sie ratione principii zu lieben sind (S. th. 2, 2, q. 26, a. 11), diese, weil sie ein Teil der Eltern sind.[44] Mehr oder weniger wird die eheliche Liebe verletzt durch unbegründete Eifersucht, durch verschuldete begründete Eifersucht, durch Vernachlässigung des Gatten, durch Gleichgültigkeit gegenüber seinen Interessen, durch rechthaberisches, unnachgiebiges Wesen; leicht kann aus solchen Fehlern Abneigung und Unfriede entstehen, die das Einvernehmen dauernd gefährden. Die beste Grundlage wie für den Frieden und das Glück des Staates so auch für das Familienleben ist und bleibt die Religiosität.

4. Pflicht des Mannes ist es, die Gattin gütig und ehrenvoll zu behandeln (Cat. Rom. 2, 8, 26); die Liebe hat die Tendenz, die Unterschiede auszugleichen, daher das Wort des heiligen Augustinus im Sinne des heiligen Paulus, die Gatten sollen einander gegenseitig in Liebe dienen: per caritatem servite invicem.[45] Allein die Caritas hebt den natürlich begründeten Rangunterschied keineswegs auf, dieser Unterschied, die Superiorität des Mannes der Frau gegenüber und ihre Unterordnung, ist in der körperlichen und geistigen Überlegenheit des Mannes begründet; die Heilige Schrift bestätigt und bekräftigt die Pflicht der Frau zur Unterordnung unter den Mann in bestimmtester Weise (Gen. 3, 16. I Kor. 11, 3 ff. Kol. 3, 18. Tit. 2, 3 ff. I Petri 3, 1 ff. S. Nr. 484); stets haben daher christliche Tradition[46] und kirchliche Lehrverkündigung an jener Forderung festgehalten (Cat. Rom. 2, 8, 27). Bereits Augustinus weist ausdrücklich die Meinung ab, als hätte ursprünglich eine vollkommene Gleichheit zwischen Mann und Frau bestanden: schon vor der Sünde war die Frau so geschaffen, daß sie dem Manne zu gehorchen hatte; dies entspricht durchaus der natürlichen Ordnung, daß die Frau dem Manne sich unterwirft, denn es entspricht der Gerechtigkeit, daß, wer geistig hervorragt, auch hervorragt durch Befehlsgewalt.[47] Allerdings muß solche Superiorität im Sinne fürsorgender Leitung sich geltend machen, und mit der willigen Unterordnung der Frau muß mitsorgende Liebe sich verbinden. Die Frau ist nach natürlicher Erkenntnis Genossin und Gehilfin des Mannes,[48] desgleichen nach der Lehre der Offenbarung (Gen. 2, 18. I Kor. 11, 8 f.);

[44] Alph., Mor. 6, 6, 939.
[45] De Gen. ad lit. 11, 37, 50.
[46] Augustinus, De Gen. ad lit. 8, 23, 44. 11, 37, 50. De civ. Dei 19, 15.
[47] De Gen. ad lit. 8, 23, 44. 11, 37, 50. De civ. Dei 19, 14 ff.
[48] Aristoteles, Oecon. 2, 1. Vgl. Comm. Caiet. in 2, 2, q. 32, a. 8.

hieraus ergibt sich Pflicht und Recht der Mitsorge für Haus und Familie; als spezifische Aufgabe steht der Frau die Leitung des Hauswesens zu. Wohl ist der Mann Haupt des Weibes, aber er darf nicht an sich reißen, was Sache der Frau ist (In Eth. 8, 13, lect. 11, g).

Nach BGB. (§ 1354) steht dem Manne die Entscheidung in allen das gemeinschaftliche eheliche Leben betreffenden Angelegenheiten zu, er bestimmt insbesondere Wohnort und Wohnung. Die Frau ist jedoch nicht verpflichtet, der Entscheidung des Mannes Folge zu leisten, wenn sich die Entscheidung als Mißbrauch seines Rechtes darstellt. Zudem wird bestimmt (§ 1360): Der Mann hat der Frau nach Maßgabe seiner Lebensstellung, seines Vermögens und seiner Erwerbsfähigkeit Unterhalt zu gewähren, umgekehrt schuldet in subsidiärer Weise die Frau dem Manne dasselbe, wenn dieser außerstande ist, sich selbst zu unterhalten.

Da die Familiengemeinschaft ohne Autorität nicht bestehen kann, ist die Pflicht der Frau zur Unterordnung eine schwer verbindliche, sobald es sich um wichtige vernunftgemäße Anordnungen handelt, die das Wohl der Familie erfordert und die mit der ernstlichen Absicht, eine strenge Verbindlichkeit aufzuerlegen, getroffen werden. Nicht minder erscheint die Pflicht der Frau, für das Hauswesen zu sorgen, als schwer verbindliche. Umgekehrt obliegt dem Manne gleichfalls als strenge Pflicht die Aufgabe, für den Unterhalt der Familie und deren Sicherung zu sorgen, schuldhafte Nachlässigkeit in dieser Hinsicht, die sich als schwere Kränkung oder Schädigung der Seinen darstellt, ist schwer sündhaft.

Erscheint aber auch nach christlicher Auffassung die Stellung des Mannes in der Familie als ausschlaggebend, eine Präponderanz, die nach außen, besonders durch den Einfluß im Staatsleben noch offenkundiger zutage tritt, so mildert sich doch bei näherer Betrachtung der auffallende Unterschied in bedeutendem Maße; die Frau übt durch Gemüt und teilnahmsvolles Verständnis an dem Arbeiten und Bemühen des Mannes oft großen Einfluß aus, wozu noch kommt, daß sie durch die Erziehung der Kinder entscheidenden Einfluß auf die Geschicke der Gesellschaft zu üben berufen ist.

§ 123. Die Stellung der Frau in der Gesellschaft.

488. Die Frauenfrage.[49] Bei der Frauenfrage handelt es sich um Bestrebungen, die darauf abzielen, zugunsten der Frau deren rechtliche und

[49] Mausbach, Die Stellung der Frau im Menschheitsleben, 7. Aufl., 1906. Ders., Altchristliche und moderne Gedanken über den Frauenberuf, 7. Aufl., 1910. Rösler, Die Frauenfrage, 2. Aufl., 1907. Cathrein, Die Frauenfrage, 3. Aufl., 1909. Becker, Die Frauenbewegung, 5.—6. Tausend, 1924. Lange-Bäumer, Handbuch der Frauenbewegung, 1901 ff.

soziale Stellung wesentlich zu ändern; ihre Rechte im sozialen Leben sollen ausgedehnt und die wirtschaftlichen Erwerbsberufe sollen ihr womöglich, so nach extremer Richtung, ohne jede Einschränkung zugänglich gemacht werden.

1. Die christlichen Grundsätze. Nach christlicher Auffassung, der Leo XIII. in seiner Enzyklika Rerum novarum klaren Ausdruck verliehen hat, passen bestimmte Arbeiten weniger für die Frau, deren natürliches Wirkungsfeld Haus und Familie bildet, die häuslichen Arbeiten sind in hohem Grade für die weibliche Würde und Tugend ein Schutz, und sie entsprechen von Natur der Aufgabe der Kindererziehung und der Begründung des Familienglückes. Sicherlich hat die Frau dieselbe höchste Bestimmung wie der Mann, und sie soll wie dieser durch ein Leben nach dem allgemein verpflichtenden Sittengesetz sich auf den Ewigkeitsberuf vorbereiten, aber die irdischen Aufgaben im einzelnen sind verschieden (Nr. 39, 2). Der Apostel bezeichnet es als den normalen Beruf der Frau und als verdienstliches Werk für sie, Kinder zu gebären (I Tim. 2, 15. 5, 14). Die sich für die Frau naturgemäß ergebende Aufgabe und Stellung innerhalb der Familie wurde bereits dargelegt und in ihrer hohen Bedeutung gewürdigt (Nr. 484. 487), desgleichen wurde hervorgehoben, daß die Familie ohne Autorität nicht bestehen kann, daß daher die Frau sich dem Haupt der Familie unterzuordnen hat.

Daß das Christentum die Idee der Frauenwürde zum Siege geführt hat, wird kein Kenner der Geschichte in Zweifel ziehen; mit bewundernswertem Erziehergeschick hat die Kirche, zumal zur Zeit des Mittelalters, die Verehrung der reinsten Mutter benützt, um die Herzen für das Ideal der christlichen Familie und wahrer Frauenwürde zu begeistern. Man ist nicht berechtigt, das der Kirche wegen ihrer Verdienste um Familie und Frauenwürde gebührende Lob dadurch abzuschwächen, daß man auf gewisse rigoristische oder wegwerfende Äußerungen christlicher Autoren der früheren Zeiten verweist, denn diese einzelnen Äußerungen fallen lediglich deren Urhebern zur Last, keineswegs aber der Kirche, die niemals eine solche Herabsetzung des weiblichen Geschlechtes gebilligt oder sich zu eigen gemacht hat. Um sich übrigens zu überzeugen, wieweit die führenden Geister im christlichen Altertum oder im Mittelalter davon entfernt waren, Frauengeschlecht, Ehe und Familie in ihrer Bedeutung zu verkennen, darf man nur die patristischen Schriften über die Jungfräulichkeit nachlesen und die Auffassung eines Augustinus im Altertum oder eines Thomas von Aquin im Mittelalter betrachten; idealer kann man Ehe und Familie nicht auffassen, und besser kann man durch sittliche Forderungen die Frauenwürde nicht schützen, als es ein Augustinus und Thomas, ganz im Sinne der auf Christus und seinen Apostel Paulus zurückgehenden Tradition, getan haben.

2. Die radikale Richtung der Emanzipationsbewegung der Frau. Die radikale Richtung der die Emanzipation der Frau bezweckenden Bewegung erstrebt die völlige Gleichstellung der Frau mit dem Manne, angefangen von der Familie bis zur Teilnahme am wirtschaftlichen und politischen Leben; die Frau soll also dieselben Rechte haben wie der Mann in Haus, Gemeinde, Gesellschaft und Staat, im gesamten privaten und öffentlichen Leben. Die Frau ist auch innerhalb der Familie dem Manne nicht mehr untergeordnet, sondern völlig koordiniert; die Frau hat die gleichen politischen Rechte, und alle wirtschaftlichen Erwerbsberufe stehen ihr offen; desgleichen wird ihr die Lehrtätigkeit freigegeben; daher müssen für ihre Bildung alle öffentlichen Unterrichts- und Bildungsmittel ohne Einschränkung zur Verfügung gestellt werden.

Die Aufhebung der Unterordnung der Frau unter den Mann widerspricht den Forderungen des Naturrechts und der christlichen Lehre. Die völlige Emanzipierung der Frau im Erwerbsleben und Berufsleben hieße soviel als die Frau einem zumeist aussichtslosen Konkurrenzkampf überliefern, dem sie schon mit Rücksicht auf ihre physischen Kräfte nicht gewachsen wäre; dazu kommt, daß das grundsätzliche Zugeständnis, wonach die Frau gleich dem Mann ihren Wirkungskreis von der Familie vorzugsweise ins Leben hinaus verlegen darf, ebenfalls im Gegensatz zum Naturrecht steht. Natürlich ist hier nur von den typischen Verhältnissen und den dafür geltenden Normen die Rede, daß genügende Gründe unter besonderen Verhältnissen ein Abgehen von der Regel rechtfertigen, versteht sich ohne weiteres. Überschätzt hat man wohl früher die Gefahren der Einräumung des aktiven und passiven politischen Wahlrechtes an die Frau; jedenfalls ist die Einräumung des aktiven Wahlrechtes, nach den vorliegenden Erfahrungen zu schließen, kaum bedenklich; die infolge Einräumung des passiven Wahlrechts drohenden üblen Folgen für Familie und Gesellschaft traten in Wirklichkeit nicht hervor, weil der gesunde Sinn der Bevölkerung dafür sorgt, daß Frauen nur in Ausnahmefällen gewählt werden. Unter gewissen Voraussetzungen, die sich auf Verfassung, Zeitverhältnisse und Kulturverhältnisse beziehen, ist daher jene Konzession nicht einfachhin gegen das Naturrecht, ja der Einfluß der Frau, wenigstens der edel gesinnten und christlich denkenden Frau, kann sich mäßigend und mildernd geltend machen und in manchen von der Frau eher zu beurteilenden Fragen als förderlich erweisen; ähnlich ist zu urteilen über die Mitwirkung der Frau zum Beispiel auf bestimmten kommunalen Gebieten; nicht zu verschweigen ist allerdings, daß die Frau, der die angedeuteten Gesinnungen fremd sind, an zynischer Rücksichtslosig-

keit und rücksichtslosem Zynismus den Mann gleicher Geistesrichtung noch zu übertreffen pflegt.

3. Die gemäßigte Richtung der Frauenbewegung. Daß die Bestrebungen, den Rechtskreis und den Wirkungskreis der Frau in vernünftigen, der Kultur entsprechenden Grenzen zu erweitern, nicht zu verwerfen sind, geht schon aus dem bisher Dargelegten hervor. Verwehrt bleiben der Frau Berufsarten und Erwerbstätigkeiten, die mit der weiblichen Eigenart sich nicht in Einklang bringen lassen, die ihre körperlichen oder geistigen Kräfte übersteigen oder weiblicher Ehrbarkeit widersprechen. Desgleichen soll die Frau von Berufen ferngehalten werden, die mit ihren häuslichen Aufgaben sich nicht vereinigen lassen. Ein weiterer Gesichtspunkt ist das Interesse der öffentlichen Sittlichkeit, man denke an die Beschäftigung von Frauen und Mädchen im Gastgewerbe mit Nachtbetrieb. Überdies sollen die Erwerbsgelegenheiten des Mannes nicht ungebührlich beeinträchtigt werden, die Folge wäre die Einschränkung der Möglichkeit, eine Familie zu begründen, sowie die Vermehrung der Zahl der Erwerbslosen mit ihrer feindseligen Gesinnung gegen Staat und Gesellschaft.

Nicht Arbeitsgleichheit und Berufsgleichheit ist anzustreben, sondern, soweit Notwendigkeit und Opportunität reichen, vorwiegend eine der Eigenart von Mann und Frau angepaßte Arbeitsteilung; zu bevorzugen sind besonders solche Wirkungskreise, in denen die spezifischen Eigenschaften der Frau sich entfalten und geltend machen können, so auf dem Gebiete der Krankenpflege, der Fürsorgetätigkeit und auf ähnlichen Gebieten.

4. Die Erwerbstätigkeit der Frauen der unteren Klassen. Handelt es sich bei den Frauen des Bürgerstandes und der höheren Stände, sofern sie in Haus und Familie ihre Lebensaufgabe nicht finden können, darum, ihnen Arbeitsgebiete zuzuweisen oder zu eröffnen, die ihrer Bildung entsprechen und ihnen eine befriedigende Lebensaufgabe sichern, so handelt es sich angesichts der Erwerbstätigkeit der unteren Klassen um reformierende Beschränkung der außerhäuslichen Beschäftigung: es erscheint als wichtiges Ziel einer gesunden Sozialreform, die verheiratete Frau der Familie möglichst zurückzugeben. Durchaus unrichtig wäre übrigens die Annahme, daß dadurch das äußere Fortkommen der Arbeiterfamilie schwer beeinträchtigt werde, das Gegenteil ist der Fall: eine Familie, wo die Mutter sich den häuslichen Pflichten ungestört widmet, wird größeren Wohlstand aufweisen als eine andere unter entsprechenden wirtschaftlichen Voraussetzungen, wenn hier die Mutter durch Fabrikarbeit in Anspruch genommen wird; die Folge wird hier sein, daß die Kinder verwahrlost sind, daß die Mutter bald kränklich wird und früh altert und daß die Familie nie zu einem auch nur bescheidenen

Wohlstand gelangt. Natürlich hat eine rationelle Sozialreform überdies die zuvor erwähnten Gesichtspunkte zu beachten, die Wahrung der öffentlichen Sittlichkeit und die anderen aufgezählten Belange.

§ 124. Elternpflicht.

489. Die Pflicht der Liebe. Das Verhältnis der Eltern zum Kinde ist das denkbar innigste, das Kind ist nach einem Wort des Aristoteles, das Thomas von Aquin übernimmt (S. th. 2, 2, q. 10, a. 12. q. 57, a. 4) und Leo XIII. verwendet,[50] gleichsam ein Teil des Vaters. Die Beziehung ist um so inniger, weil das Kind nicht nur nach seinem körperlichen Sein gleichsam Teil der Eltern ist, sondern auch geistiges Erbgut und geistige Eigenart ein Band um sie schlingen. Dazu kommt die von der Natur ins Elternherz gelegte besondere Zuneigung zum eigenen Fleisch und Blut, eine Zuneigung, die sich gerade in den Jahren der größten Hilfsbedürftigkeit des Kindes am stärksten bemerkbar macht. So ergibt sich schon aus natürlichen Gründen die Pflicht wohlwollender, fürsorgender Liebe, ohne sie wäre ja auch die so schwierige Aufgabe der Kindererziehung eine unlösbare Aufgabe. In der Heiligen Schrift wird überdies die elterliche Pflicht der Kindesliebe ausdrücklich eingeschärft (Tit. 2, 4), höher steht freilich die Gottesliebe (Matth. 10, 37). Da die Eltern dem Kinde gegenüber als Vorgesetzte erscheinen, so äußert sich ihre Liebe in Wohltaten (S. th. 2, 2, q. 31, a. 3 ad 4).

Eben weil das Kind gleichsam ein Teil der Eltern ist, besteht zwischen den Eltern als solchen und dem Kind kein strenges Rechtsverhältnis, so nach Aristoteles Thomas von Aquin (S. th. 2, 2, q. 57, a. 4); die Pflichten, die der Vater als Vater hat, sind also nicht Pflichten der kommutativen Gerechtigkeit, so die Pflicht der Erziehung oder Ernährung. Wohl aber können Rechtspflichten in Frage kommen, sobald es sich um das Verhältnis von Person zu Person handelt (vgl. C. c. 1648, § 2), das Kind hat selbstverständlich ein Recht auf sein Leben, seine Gesundheit, ebenso ist das Kind als Subjekt von Vermögensrechten zu betrachten, die nicht auf den väterlichen Willen zurückgehen, das Kind kann ein Recht auf ein Erbe haben, das ihm zugefallen ist. Im ersten Falle, wobei Pflichten der Eltern als solcher vorliegen, nehmen diese Pflichten den Charakter der Pietät an, deren Verletzung sittlich strenger zu beurteilen ist als die der Gerechtigkeit, wenngleich sich daraus keine Restitutionspflicht ergibt. Verletzt würde die Pflicht der Liebe durch Haß oder unvernünftiges Anwünschen von Bösem, die Gerechtigkeit und die Liebe zugleich etwa durch Verleumdung oder rohe Mißhandlung.

[50] Enc. Rerum novarum.

Der hauptsächliche Erweis der Elternliebe ist eine gewissenhafte Erziehung des Kindes, umfassend die leibliche Entwicklung und die geistige sowie sittliche und religiöse Heranbildung.

490. Die Pflicht der Erziehung.

1. Die Pflicht der Erziehung ist eine im strengsten Sinne verbindliche (vgl. Eph. 6, 4. I Tim. 5, 10): die Eltern sind in strengster Weise verpflichtet, sowohl für die religiöse und sittliche als auch für die physisch-leibliche und bürgerliche Erziehung nach Kräften zu sorgen und überdies sich das zeitliche Fortkommen der Kinder angelegen sein zu lassen (C. c. 1113). Analog haben jene, die der Eltern Stelle vertreten (vgl. BGB. § 1773. 1776), das Recht und die strengste Pflicht, für eine christliche Erziehung der Kinder zu sorgen (C. c. 1372, § 2). Zu beachten ist, daß außer den Eltern oder ihren Stellvertretern auch Herren und Taufpaten verpflichtet sind, dafür zu sorgen, daß alle ihnen Unterstellten oder Anbefohlenen entsprechenden christlichen Unterricht erhalten (C. c. 1335). Demgemäß besitzen die Eltern aber auch das unentziehbare und heilige Recht, ihre Kinder zu erziehen, ein natürliches Recht, das direkt einer den Eltern von Gott auferlegten Pflicht entstammt, also selbstverständlich nicht auf den Staat zurückzuführen ist. Pius IX. hat den „höchst verderblichen" Irrtum des Kommunismus und Sozialismus verworfen, als leite die häusliche Gesellschaft oder die Familie den ganzen Grund ihrer Existenz lediglich vom bürgerlichen Rechte her, weshalb alle Rechte der Eltern auf die Kinder nur vom bürgerlichen Gesetz stammen und abhängen sollen, voran das Recht der Unterweisung und Erziehung.[51] Die Pflicht der Erziehung erstreckt sich demzufolge auch auf den Vater des unehelichen Kindes. Nach BGB. (§ 1708) ist der Vater des unehelichen Kindes verpflichtet, dem Kinde bis zur Vollendung des sechzehnten Lebensjahres den der Lebensstellung der Mutter entsprechenden Unterhalt zu gewähren, der Unterhalt umfaßt den gesamten Lebensbedarf sowie die Kosten der Erziehung und der Vorbildung zu einem Berufe. Die Übergabe des Kindes an ein Findelhaus kann nur in dringendster Not entschuldigt werden, denn die Findelhäuser, auch wenn sie in christlichem Geiste geleitet sind, können dem Kind nie ersetzen, was die Natur erfordert, gewöhnlich bedeutet die Übergabe des Kindes an ein Findelhaus eine schwere Schädigung des Kindes, die Statistik zeigt, daß die meisten Kinder, die solchen Anstalten anvertraut werden, entweder früh sterben oder später verkommen; zudem pflegen die Findelhäuser, worin die von den Eltern verlassenen Findlinge unentgeltlich versorgt werden, den Leichtsinn zu fördern, deshalb verdienen

[51] Denz. n. 1694.

Versorgungsheime mit angeschlossenem Mädchen- und Kinderheim den Vorzug. Ähnlich verbrecherisch wie die heidnische Sitte der Aussetzung der Kinder ist deren Auslieferung an „Engelmacherinnen", an gewissenlose Personen, die aus der Pflege der ihrer Obhut anvertrauten Kinder ein verbrecherisches Gewerbe machen.

Darf der Staat sich auch keineswegs willkürlich in das Werk der elterlichen Erziehung einmischen, so ist doch nicht zu bestreiten, daß er angesichts schwerer Vernachlässigung und grober Verwahrlosung der Kinder seitens der Verantwortlichen mit Rücksicht auf das Gemeinwohl einzugreifen befugt und verpflichtet sein kann, denn jene Verwahrlosung bildet eine Gefahr für die Gesellschaft. Darauf beruht die Forderung der öffentlichen Fürsorgeerziehung, wobei jedoch die religiösen Interessen durchaus zu wahren sind.

Die reguläre Erziehung findet mit der moralischen und rechtlichen Selbständigkeit ihr Ende.

2. Die leibliche Erziehung. Die Pflicht der leiblichen Erziehung betrifft die Erhaltung und Entwicklung des leiblichen Lebens des Kindes. In entfernter Weise besteht schon vor der Empfängnis die Pflicht, möglicher Schädigung des Nachwuchses durch ein keusches und mäßiges Leben vorzubeugen. Speziell ergibt sich dann mit der Empfängnis die Pflicht, alles zu vermeiden, was voraussichtlich dem körperlichen Wohl des Kindes vor oder nach seiner Geburt schaden kann; positiv haben die Eltern dem Kind zu gewähren, wessen es zum Leben bedarf, sie haben das Kind ihrem Stande entsprechend, soweit es nur in ihren Kräften steht, zu versorgen, bis es selbst dazu in der Lage ist. In keiner Weise jedoch darf das Kind verweichlicht werden, es ist in vernünftiger und planmäßiger Weise abzuhärten und an Entsagung zu gewöhnen.

Abgesehen von Fällen offenkundigen Unvermögens und abgesehen vom ausdrücklichen Verbot eines gewissenhaften Arztes hat die Mutter die ernste Pflicht, dem kleinen Kind die natürliche Nahrung selbst zu reichen, weil sonst oft körperliche, zuweilen auch sittliche Schädigung die Folge ist, solche voraussichtlich eintretenden üblen Folgen haben als indirekt gewollt zu gelten; bei voraussichtlicher schwerer Schädigung, etwa infolge Reichung künstlicher Nahrung in den ersten Monaten, läge schwere Sünde vor; da bei Übergabe des Kindes an eine zuverlässige Amme die voraussichtliche Schädigung nicht bedeutend zu sein pflegt, erscheint Verweigerung der natürlichen Nahrung durch die Mutter und Übergabe an eine solche Amme, falls kein hinreichender Grund gegeben ist, als läßliche Sünde.[52]

[52] Grosam, Die Stillpflicht der Mutter, 1924.

Die unehelichen Kindern drohenden Gefahren wurden oben bereits angedeutet, ebenso wurde die Abhilfe in Form christlich geleiteter Versorgungsheime mit angeschlossenem Kinderheim erwähnt.

3. Die Vorsorge für das künftige Fortkommen des Kindes. Leo XIII. nennt es ein unverbrüchliches Gesetz, daß der Familienvater seinen Kindern den Lebensunterhalt verschaffe und sie mit allem Nötigen versorge; überdies leite ihn, so stellt Leo fest, die Natur an, daß er für seine Kinder, die sein Ebenbild sind und gleichsam seine Person fortdauern lassen, erwerben und es ihnen ermöglichen wolle, sich in den Wechselfällen des Lebens in ehrenhafter Weise vor Not zu schützen.[53] Daher auch das Wort des Apostels: „Nicht sollen die Kinder den Eltern Schätze sammeln, sondern die Eltern den Kindern" (II Kor. 12, 14). Damit ist freilich nicht gemeint, die Eltern sollen danach trachten, den Kindern Reichtum zu hinterlassen, sondern nur, was Leo XIII. deutlich zum Ausdruck bringt: die Kinder sollen womöglich gegen die Wechselfälle des Lebens gesichert werden. Die Eltern haben also mit weiser Sparsamkeit, aber nicht unter eigenen außerordentlichen Entbehrungen und Mühen, das standesgemäße Fortkommen der Kinder zu sichern. Dabei ist zu betonen, daß dies ohne unbegründete Bevorzugung oder Zurücksetzung zu geschehen hat. Vor allem aber müssen die Eltern bestrebt sein, durch gute Ausbildung dem Kind die Möglichkeit zu gewähren, später einen entsprechenden Beruf wählen zu können, der dessen Zukunft sicherstellt.

4. Die sittliche und religiöse Ausbildung. Noch wichtiger als die zuletzt berührte geistige Ausbildung ist die sittliche und religiöse Erziehung.

Die sittliche Erziehung betrifft den Verstand und den Willen zugleich, Prinzip dieser Erziehung muß die Heranbildung für das Reich Gottes sein, die Kinder sollen auferzogen werden „in Zucht und Zurechtweisung des Herrn" (Eph. 6, 4), das Ziel muß sein, um mit Augustinus zu sprechen, Kinder zu haben im geistlichen Sinne, filios habere spiritualiter,[54] so daß diese willens und imstande sind, Gott treu zu dienen und so ihr ewiges Heil zu wirken. Daher muß das Kind seine sittlichen Pflichten kennenlernen, die wichtigsten Pflichten gegen Gott, den Nächsten und gegen sich selbst, mehr und mehr muß es dem Kinde klar gemacht werden nicht nur, daß es die angedeuteten Pflichten zu erfüllen habe, sondern auch, warum sie zu erfüllen seien. Nicht zuletzt muß dem Kinde Achtung vor der Tugend der Keuschheit beigebracht werden, unter Umständen hat behutsame individuelle Aufklärung zu erfolgen; die Forderung einer allgemeinen, möglichst frühzeitig etwa in den Schulen durch den Lehrer zu gebenden sexuellen Aufklärung

[53] Enc. Rerum novarum.

[54] De bono coniug. 17, 19.

pflegt mit der verhängnisvollen, aller Pädagogik Hohn sprechenden Ansicht zusammenzuhängen, als ob mit der entsprechenden Erkenntnis und Kenntnis das sittlich gebotene Tun von selbst sich einstellen werde; in Wirklichkeit wird durch verfrühte oder unangebrachte Belehrung das ungeordnete Begehren gerade wachgerufen (Nr. 202). Zugleich und vor allem aber ist der Wille zu dauernder Richtung auf das Gute hin auszubilden (Nr. 47. 227 ff.), so daß das wirksame Wollen des Guten und der Pflicht durch keine Laune, durch keine Begierde, durch keine Bequemlichkeit oder Schwierigkeit beirrt und erschüttert wird, das Kind muß durch Gewöhnung an Selbstüberwindung zur Selbsterziehung angeleitet werden. Ihre Vollendung und Form erhält die sittliche und die gesamte geistige Ausbildung durch die religiöse Erziehung.[55] Ohne aufrichtige Gottesliebe und Gottesverehrung hat es noch niemals wahre Sittlichkeit gegeben, Sittlichkeit ohne Religiosität ist wie ein Haus auf morscher Grundlage; es ist Täuschung oder Selbstbetrug, zu lehren oder zu meinen, eine solche Sittlichkeit halte den Versuchungen des Lebens stand. Daher ist das Verlangen, zu dem Kind nicht vor dem achtzehnten Jahr von Gott zu reden, nichts anderes als ein satanisch arglistiger Versuch, der für die Mitglieder der civitas terrena bezeichnend ist, den Gottesglauben und die christliche Kultur zu beseitigen. Daß die Rücksicht auf das Seelenheil auch hinsichtlich der zu wählenden Schule maßgebend sein und bleiben muß, versteht sich für den christlich Denkenden von selbst (Nr. 278, 2).

Hauptmittel der Erziehung zur Charakterfestigkeit sind außer der Belehrung das gute Beispiel der Eltern sowie der maßvolle, aber konsequente Gebrauch der Autorität. Als wirksamstes Mittel steht das Beispiel voran; „viel wirst du dem Kinde geben," sagt Seneka, „wenn du ihm nichts gibst als dein Beispiel"[56]; nach Gregor dem Großen haben sich die Vorgesetzten um so sorgsamer vor Sünde und Schuld zu hüten, je mehr Gefahr besteht, daß sie, abgesehen von der eigenen seelischen Schädigung, auch andere verderben, die sie durch schlechtes Beispiel zugrunde richten.[57] Was den Gebrauch der Autorität im strafenden Sinne angeht, so wird viel zuwenig beachtet, mit welchem Nachdruck der Apostel seiner Belehrung in der angedeuteten Hinsicht die Warnung vorausschickt, die Väter sollen ihre Kinder nicht erbittern (Eph. 6, 4), und wiederholt mahnt er: „Väter, erzürnet nicht

[55] Hinsichtlich der religiösen Kindererziehung gilt jetzt das Reichsgesetz vom 15. Juli 1921; entscheidend ist die freie Einigung der Eltern, die jederzeit widerruflich ist und durch den Tod eines Gatten gelöst wird: besteht eine Einigung nicht oder nicht mehr, so gelten BGB. § 1627 und § 1634.

[56] De consol. ad Helviam 18, 8. Vgl. Horat., Carm. 3, 24, 21: Dos est magna parentium virtus.

[57] Reg. past. 3, 4.

eure Kinder, damit sie nicht entmutigt werden" (Kol. 3, 21); Bestrafung ohne weise Mäßigung und Selbstbeherrschung oder gar willkürliche und ungerechte Bestrafung verursacht Erbitterung, Abneigung, Mutlosigkeit oder selbst Verachtung. Ähnliche Gefühle können durch Parteilichkeit der Eltern und ungerechte Zurücksetzung eines Kindes in diesem entstehen. Freilich ist auf die Individualität der Kinder Rücksicht zu nehmen, aber es ist dabei der Schein der Ungerechtigkeit zu vermeiden. Nicht zuletzt müssen die Eltern die Gefahr der Verführung durch verkommene Dienstboten oder Mitschüler und Kameraden beachten, denn dadurch kann alles Bemühen der Eltern vereitelt und zunichte gemacht werden. In Frage gestellt oder beeinträchtigt kann das Werk der Erziehung auch dadurch werden, daß die Erziehung nicht einheitlich ist, wenn Vater und Mutter nicht nach denselben Grundsätzen verfahren, wenn den Kindern ein Zwiespalt der Meinungen zum Bewußtsein kommt oder der eine Teil die Kinder geradezu für sich und gegen den andern Teil einzunehmen sich bestrebt.

§ 125. Kindespflicht.

491. Die Pietät. Die Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern sind zusammengefaßt im vierten Gebot des Dekalogs: „Du sollst Vater und Mutter ehren" (Ex. 20, 12. Deut. 5, 16. Tob. 4, 3 ff. Sir. 3, 3 ff. 7, 29. Matth. 15, 4. 19, 19. Eph. 6, 1 ff. Kol. 3, 20). Diese Pflicht, die Eltern zu ehren, die positiv so eindringlich eingeschärft und mit ausdrücklicher Segensverheißung ausgezeichnet wird, ergibt sich aus dem Verhältnis, in dem die Eltern als Prinzip des Seins und der Erziehung, somit als Urheber der größten Wohltaten zu dem Kinde stehen, die Pflicht, die Eltern zu ehren, ist daher zugleich eine natürliche. Man nennt die Pflichten, die das Kind als solches den Eltern schuldet, Pietätspflichten.

In besonderer Weise besteht die Pflicht der Pietät Gott, dem Schöpfer und Vater, gegenüber, diese Pietätspflicht ist mit der Religiosität identisch (S. th. 2, 2, q. 101, a. 1. Nr. 298). Sekundär verdanken wir Sein und Führung den Eltern und dem Vaterland, deshalb ist der Mensch nach Gott den Eltern und dem Vaterland am meisten Schuldner, daher die Pflicht, Eltern und Vaterland zu ehren. Diese Pietätspflicht erstreckt sich auch auf die Blutsverwandten, und, sofern das Vaterland in Betracht kommt, auf die Mitbürger und die Freunde des Vaterlandes. Damit hängt zusammen, daß auch Hochgestellten in Staat und Kirche als Trägern leitender Fürsorge eine Art Pietät oder nach Cicero „observantia", Hochachtung und Ehrerbietung, gebührt (S. th. q. 102, a. 1. Nr. 126). Die Pietät ist demgemäß die Tugend, die den Eltern und dem Vaterland und denen, die dazu in Beziehung stehen, pflicht-

schuldige Ehre erweist (S. th. 2, 2, q. 101, a. 3). Die Pietät ist eine der Gerechtigkeit verwandte Tugend (Nr. 126).

Haupt- und Grundpflicht auch den Eltern gegenüber bleibt die Liebe; mit diesem Grundsatz ist das, was soeben über die Pietät dargelegt wurde, unschwer vereinbar: die Pietät ist die eigentümliche Form, in der die Liebe gegen die Eltern sich manifestiert, ähnlich wie Glaube, Hoffnung und Liebe in der Gottesverehrung ihren Ausdruck finden (S. th. 2, 2, q. 101, a. 3 ad 1. Nr. 298).

Als Pietätspflichten erscheinen näherhin Ehrfurcht und Gehorsam, und einbegriffen ist nach dem Gesagten zugleich die Liebe, Pflichten, die an sich alle sub gravi verpflichten.

1. Die Pflicht der Liebe. Die Pflicht besonderer Liebe zu den Eltern ist in der innigen Beziehung sowie in den empfangenen Wohltaten begründet. Daß Gott schwere Verletzung der schuldigen Liebe gegen die Eltern streng verurteilt und bestraft, zeigt die Heilige Schrift an mehreren Beispielen (1 Kge. 4. 2 Kge. 18). Wie überhaupt, so muß vor allem den Eltern gegenüber die schuldige Liebe eine wohlwollende und werktätige sein. Sie muß eine aufrichtige und herzliche sein, und besonders in materieller oder geistlicher Not muß den Eltern nach Möglichkeit Hilfe geleistet werden. Doch besteht, wenn Schwierigkeiten vorhanden sind, die eigene Familie durchzubringen, eine Pflicht, Hilfe in materieller Hinsicht zu leisten, nur bei eigentlicher Notlage der Eltern. Und auch in der ersten Hinsicht, was die Forderung herzlicher Liebe betrifft, darf nicht Unmögliches gefordert werden: aufrichtiges Wohlwollen kann gefordert werden, herzliche Liebe aber nur bei entsprechendem Verhalten der Eltern in Vergangenheit und Gegenwart: wo keine oder eine magere Aussaat erfolgte, wird man nicht eine reiche Ernte verlangen können. Sünden gegen die schuldige Liebe sind Abneigung und Haß, als äußere Verletzungen der Liebe sind Kränkungen aller Art anzusehen, also jegliches Tun und Lassen oder ein Verhalten, geeignet, die Eltern zu kränken und zu betrüben, hieher gehören Verwünschung der Eltern (Matth. 15, 4), harte, rohe Behandlung und andere Verfehlungen, schwere Sünde läge vor, wenn der Verstoß gegen die Liebe als schwere Kränkung empfunden werden müßte, was bei erheblicher Schädigung vorauszusetzen ist. Speziell sei noch erwähnt, daß es, um drohende Verunehrung vom väterlichen Namen abzuwenden, Pflicht werden kann, die Schulden des verstorbenen Vaters zu begleichen, es müßte denn sein, daß eigener großer Nachteil entschuldigt (vgl. Nr. 472).

2. Die Pflicht der Ehrfurcht. Ehren soll das Kind die Eltern; „ehren heißt soviel als ehrerbietig gesinnt sein und, was sich auf die betreffende

Persönlichkeit bezieht, hochachten; Liebe, Achtung, Gehorsam und Verehrung, all dies ist darin beschlossen; wohlweislich heißt es im Dekalog, das Kind soll die Eltern ‚ehren', nicht: lieben oder fürchten, wiewohl sie sehr zu lieben und zu fürchten sind, denn wer liebt, hat nicht immer die Gesinnung der Hochachtung und Verehrung, wer fürchtet, hegt nicht immer Liebe, wen man aber von Herzen ehrt, den liebt und achtet man auch" (Cat. Rom. 3,5,7). Die Ehrfurcht ist die innere und nach außen bekundete Anerkennung der Superiorität des andern, verbunden mit Hochachtung seiner irgendwie begründeten Überlegenheit. Ohne weiteres ergibt sich daher diese Pflicht des Kindes gegen seine Eltern, weil es ihnen das Dasein und die Erziehung verdankt. Viel kann zur Festigung der Pietät durch persönliche Eigenschaften der Eltern beigetragen werden, die Ehrfurcht ist aber davon nicht abhängig zu machen, weil in erster Linie die tatsächliche Stellung der Eltern das entscheidende Motiv ist und bleibt. Daher schuldet das Kind den Eltern Ehrfurcht, auch wenn diese lästige Fehler haben oder wenn sie nicht mehr unter den Lebenden weilen, ebensowenig hört die Pflicht der Ehrfurcht auf, verbindlich zu sein, wenn es etwa dem Sohne gelungen ist, sich in einen höheren Stand emporzuarbeiten. Verletzt wird die Ehrfurcht durch verächtliche Gesinnung, also durch Geringschätzung oder Verachtung der Eltern oder ihres Willens, nach außen wird die Ehrfurcht verletzt durch Worte oder Handlungen, die Geringschätzung bekunden, oder durch Unterlassung der ihnen nach der Sitte geschuldeten Zeichen der Verehrung oder durch Mißachtung ihrer Ratschläge; gefehlt wird also gegen die Ehrfurcht, abgesehen von der Unterlassung, durch Wort und Werk, hieher gehören die Aufdeckung von Fehlern der Eltern, verächtliche Reden über sie, Beschimpfung, Verspottung (Spr. 30, 17. S. th. 2, 2, q. 75, a. 2), sowie die Sünde der Mißhandlung, die in manchen Diözesen zu den reservierten Sünden gerechnet wird. Die Heilige Schrift schärft die Pflicht der Ehrfurcht eindringlich ein (Sir. 3, 2 ff. Eph. 6, 2) und warnt vor ihrer Verletzung in ernstester Weise (Spr. 30, 17. Vgl. Gen. 9, 21 ff. 49, 3 f.). Die Pflicht der Ehrfurcht ist eine an sich schwer verbindliche; Verfehlungen, die sonst läßliche Sünden sind, können wegen gleichzeitiger erheblichen Verletzung der Pflicht der Ehrfurcht Todsünde sein, ausgenommen die Sünde des Diebstahls.

3. Die Pflicht des Gehorsams.

Die Tugend des Gehorsams macht geneigt, den Willen des Vorgesetzten zu erfüllen (S. th. 2, 2, q. 104, a. 2 ad 3). Zu unterscheiden ist der Gehorsam im weiteren und im engeren Sinne. So macht, um den Unterschied an dem Gehorsam gegen Gott zu veranschaulichen, der Gehorsam der ersten Art geneigt, die göttlichen Gebote zu erfüllen, in diesem Sinne ist der Gehorsam

keine spezielle Tugend, sondern in jeder Tugend einbegriffen, somit erzeugt das einzelne Gebot der Keuschheit, der Mäßigkeit oder was es für ein Gebot sein mag, die Pflicht des Gehorsams, jedoch nicht eine nach dem Inhalt verschieden geartete Pflicht: die in jedem Gebot miteingeschlossene Pflicht des Gehorsams bewirkt keine besondere Art, es ist also bei Verletzung eines der Gebote des Dekalogs nicht erforderlich, beim Sündenbekenntnis sich zugleich einer Verletzung des Gehorsams gegen Gott anzuklagen, weil dieser Umstand als selbstverständlich einbegriffen ist und die Art der Sünde nicht verändert. Im engeren Sinn wird Gehorsam genommen, wenn man darunter die Geneigtheit versteht, ein Gebot deshalb zu erfüllen, weil es sich dabei um ein dem Vorgesetzten als solchem geschuldetes Verhalten handelt, in diesem Sinne ist der Gehorsam eine besondere Tugend und ein Teil der Gerechtigkeit, denn hier gibt man dem Vorgesetzten, was man ihm als solchem schuldet (S. th. 2, 2, q. 4, a. 7 ad 3). Ein höherer Grad von tugendhafter Gesinnung ist es, vom Geist der Gehorsamspflicht sich leiten zu lassen und bereit zu sein, auch den nicht geäußerten Willen des Vorgesetzten zu erfüllen (S. th. 2, 2, q. 104, a. 2). Die Vorzüglichkeit der Tugend des Gehorsams ergibt sich aus dem Grundsatz, wonach eine sittliche Tugend um so höher steht, je größer das Gut ist, das sie verachten läßt, um Gott anzuhangen; dies ist beim Gehorsam der eigene Wille (S. th. 2, 2, q. 104, a. 3), „Gehorsam ist deshalb mehr wert als Opfer" (1 Kge. 15, 22); objektiv freilich steht die Religiosität höher, weil deren Objekt Gott näher kommt. Die Pflicht des Gehorsams reicht, soweit die Autorität des Befehlenden reicht. Gefehlt wird gegen die Pflicht des Gehorsams im engeren Sinn durch materiellen und formellen Ungehorsam. Als materieller Ungehorsam ist nicht nur die Verletzung des Gehorsams im weiteren Sinn zu betrachten, sondern auch die Verletzung des Gehorsams im engeren Sinne, wenn das Motiv etwa der Leichtsinn oder die ungeordnete Begierde oder der Zorn bildet. Formell ist die Verletzung der Gehorsamspflicht dann, wenn der Ungehorsam aus förmlicher Verachtung der Vorschrift oder des Befehlenden stammt, im letzten Fall läge die vollendete formelle Verachtung vor, denn es ist ein schweres Unrecht, den Vorgesetzten zu verachten und aus diesem Motiv sich über sein Gebot wegzusetzen. Der Ungehorsam im engeren Sinne ist schwere Sünde, und zwar als Gegensatz zur Gottes- und Nächstenliebe, denn die Gottesliebe gebietet, den Geboten Gottes zu gehorchen; zu den göttlichen Geboten gehört aber auch die Vorschrift, den Vorgesetzten zu gehorchen (Röm. 13, 2); gegen die Nächstenliebe bedeutet der Ungehorsam einen Verstoß, weil man dem Vorgesetzten nicht leistet, was man ihm leisten sollte (S. th. 2, 2, q. 105, a. 1). Nach dem Dargelegten geht der Gehorsam auf die

dem Vorgesetzten geschuldete Ehrfurcht zurück, daher wird der Gehorsam von der Religiosität Gott gegenüber geboten, desgleichen den Eltern gegenüber von der Pietät.

Die innere Begründung der Gehorsamspflicht gegen die Eltern ist unschwer festzustellen: in jeder geordneten Gemeinschaft, die einen Zweck erreichen soll, muß eine Autorität bestehen, so auch naturgemäß in der Familie; nur so ist zudem eine zielbewußte Erziehung möglich. So ergibt sich die Folgerung und Forderung, daß in Sachen der Erziehung und der häuslichen Ordnung von den Kindern den Eltern zu gehorchen ist, selbstverständlich nicht entgegen dem Gebot Gottes, der Prinzip aller Ordnung und Autorität bleibt (Matth. 10, 37. Eph. 3, 15). In Sachen der Erziehung hört die Pflicht des Gehorsams mit der erreichten rechtlichen Selbständigkeit auf, in Sachen der häuslichen Ordnung dann, wenn das Kind nicht mehr im elterlichen Haushalt lebt. Schwere Sünde ist objektiv vorhanden, wenn die Gehorsamspflicht in einer für die Erziehung wichtigen Hinsicht verletzt oder ein für die häusliche Ordnung wichtiges, ernstliches Gebot übertreten wird, formeller Ungehorsam ist wegen der Bedeutung der Autorität für das Familienleben stets an sich schwer sündhaft. Bei Verletzung des Gehorsams kommt vielfach in subjektiver Beziehung mildernd die Rücksicht auf Leichtsinn und Unbesonnenheit in Betracht, doch kann die Sünde auch durch Trotz und bösen Willen erschwert werden.

Was Fragen des Seelenheiles anlangt, so ist das Kind nach erlangtem Gebrauch der Vernunft sui iuris, es kann also zum wahren Glauben sich bekennen und Gott danach verehren. Daß der Rat des erfahrenen Seelsorgers in solchen Dingen höher zu achten ist, als der von wenig gebildeten oder erfahrenen oder gewissenhaften Eltern, versteht sich von selbst, natürlich darf der Rat der Eltern in berührter Hinsicht nicht irgendwie verächtlich behandelt werden.

Zur Wahl eines bestimmten Standes dürfen die Eltern das Kind, falls eine Möglichkeit freier Entscheidung besteht, nicht nötigen. Dies widerspräche völlig dem Geist der Freiheit, wie er von der Kirche stets gepflegt und gefördert wurde, man denke an die Beseitigung der Sklaverei und das Eintreten der Kirche für die Freiheit bei der Eheschließung. Die Eltern haben daher ihren Kindern, soweit es die Verhältnisse gestatten, Freiheit in der Wahl des Berufes zu lassen, es wäre für sie schwer sündhaft, das Kind zu einem verhaßten oder nicht geeigneten Beruf, obgleich keine Notwendigkeit zu solcher Einmischung vorliegt, zu zwingen. Umgekehrt wäre es für das Kind schwere Sünde, gegen den Willen der Eltern die Wahl eines unpassenden Berufes durchzusetzen. Um einen bestimmten Beruf zu ergreifen, ist

rechtlich für Minderjährige Zustimmung der Eltern erforderlich; während nämlich Volljährige den uneingeschränkten Gebrauch ihrer Rechte besitzen, bleibt der Minderjährige in der Ausübung seiner Rechte der Gewalt der Eltern oder des Vormunds unterstellt, mit Ausnahme der Fälle, in denen das Recht die Minderjährigen der väterlichen Gewalt nicht unterwirft (C. c. 89. BGB. § 1626).

Vor allem ist die persönliche Freiheit zu achten, wenn es sich um Wahl eines der status principales handelt, um den geistlichen Stand, um den Ordensstand oder den Ehestand. Unbegründeter Widerspruch der Eltern gegen die Verehelichung überhaupt oder gegen die Ehe mit einer bestimmten Person müßte nicht berücksichtigt werden. In den Dingen, die sich auf die leibliche Natur selbst beziehen, hat der Mensch nur Gott zu gehorchen, weil alle Menschen von Natur gleich sind, daher erstreckt sich die Kompetenz der Eltern nicht auf die vom Sohn oder von der Tochter einzugehende Ehe (S. th. 2, 2, q. 104, a. 5); wenn jedoch ein hinreichender Grund vorläge, so könnten die Eltern, gestützt auf diesen Grund, die Eingehung der Ehe gebieten, so, wenn die Ehe notwendig wäre, um die Eltern vor großer Not zu schützen oder um schwere Feindschaft zu beseitigen, oder wenn die Pflicht bestünde, ein unter Eheversprechen betrogenes Mädchen zu heiraten (S. th., Suppl., q. 47, a. 6). Würde bei unbegründeter Weigerung in solchen Fällen der Gehorsam verletzt, so wäre es ein Verstoß gegen die den Eltern schuldige Ehrfurcht, wenn der Sohn oder die Tochter, ohne überhaupt den Rat der Eltern einzuholen, eine Ehe schließen wollte. Der Widerspruch der Eltern bei der Wahl des geistlichen oder des Ordensstandes darf im allgemeinen nicht berücksichtigt werden (vgl. Matth. 10, 37), solcher Widerspruch wäre nur dann zu beachten, wenn er begründet wäre, wenn nämlich infolge jener Standeswahl die Eltern in schwerer Not leben müßten (S. th. 2, 2, q. 101, a. 4 ad 4).[58] Handelt es sich um die Wahl des Standes der Vollkommenheit, so ist je nach den Umständen der Rat der Eltern einzuholen oder nicht einzuholen; nicht selten ergeben sich, wird der elterliche Rat eingeholt, Schwierigkeiten, wodurch die Erreichung des Zieles nur unnötig erschwert wird, steht der Entschluß fest, so wird es sich allerdings häufig empfehlen, darüber mit den Eltern zu sprechen.

Über die elterliche Gewalt nach bürgerlichem Recht s. BGB. § 1626 ff.

492. Abgeleitete Pietätspflichten. Solche können beruhen auf Verwandtschaft und auf gewissen Verhältnissen der Unterordnung in Haus und Gesellschaft.

[58] Alph., Mor. 3, 3, 335.

1. Pietätspflichten bestehen zwischen nahen Verwandten. Zu unterscheiden sind gerade Linie und Seitenlinie, und bei der geraden Linie wieder die aufsteigende und absteigende Linie (Nr. 103, 3). Da hier der Gesichtspunkt der Herkunft oder Abstammung hervortritt, so ergeben sich gegenseitige Pietätspflichten, die jedoch nicht ebenso streng sind, wie zwischen Eltern und Kindern, doch kann der Grad der Verbindlichkeit sich steigern, wenn ein dem Parentelverhältnis ähnliches Verhältnis zwischen Aszendenten und Enkel besteht. Geschwistern müßte man in großer Not sub gravi Hilfe leisten; durch die weiteren Grade der Verwandtschaft in der Seitenlinie wird keine an sich schwer verbindliche Pietätspflicht begründet, Verfehlungen gegen die Pietät sind in solchen Fällen wie Sünden gegen die Liebe zu würdigen.

Verwerflich ist der Nepotismus, eine Verwandtenliebe, die sich mit ungerechter oder unbilliger Parteilichkeit gegen Dritte verbindet.

Nachteilig pflegt die Verwandtenehe und zuweitgehende Abschließung überhaupt zu wirken; vor allem ist, was die Verwandtenehe angeht, die physische Schädigung der Nachkommenschaft infolge leicht möglicher Vereinigung ungünstiger Erbanlagen in Betracht zu ziehen, sowie die Gefährdung des harmlosen Zusammenlebens.

2. Die Familie bedarf zuweilen zur Erfüllung ihrer Aufgaben der Ergänzung durch das Dienstverhältnis, sie bedarf der Ergänzung durch die Gemeinschaft zwischen Herrschaft und Dienstboten, die eben mit Rücksicht auf die so begründete Gemeinschaft als Glieder der Familie erscheinen. Aus der Eigenart des ganzen Verhältnisses ergeben sich die gegenseitigen Pflichten, die Pflicht gerechter Entlohnung und fürsorgender Behandlung und Leitung auf der einen, der Ehrerbietung und Treue sowie des Gehorsams in Sachen der häuslichen Ordnung und der bedungenen Dienstleistung auf der andern Seite. Die dienenden Glieder der Familie haben, was speziell die Pflicht der Treue betrifft, im Geist dieser Tugend ihre gesamte Pflicht zu erfüllen, haben sie zu betätigen dem Eigentum, der Ehre und auch den Geheimnissen der Herrschaft gegenüber, indem sie nämlich andern nicht mitteilen, was der Herrschaft schädlich oder lästig sein müßte. Naturgemäß entsprechen den Pflichten die sie ergänzenden Rechte. Nach Leo XIII. hat die Kirche die Gewalt des Vaters und des Herrn so geordnet, daß sie stark genug ist, um Kinder und Dienende in den Schranken des Gehorsams zu halten, ohne jedoch das rechte Maß zu überschreiten; denn nach katholischer Lehre geht die Autorität des himmlischen Vaters und Herrn über auf Eltern und Herrschaften, ihre Autorität empfängt von ihm nicht nur Sein und Kraft, sondern teilt auch notwendig mit der göttlichen Autorität Natur und Eigen-

schaften; wie der Apostel den Kindern (Eph. 6, 1) und den Eltern (Eph. 6, 4) ihre Pflichten einschärft, so wird den Dienenden und den Herrschaften durch denselben Apostel das göttliche Gebot verkündet, die Untergebenen sollen den irdischen Vorgesetzten wie Christus, dem Herrn, selbst dienen, in Einfachheit des Herzens, die Herren aber sollen von Drohungen abstehen, da sie wissen, daß ein Herr aller im Himmel lebt und bei ihm kein Ansehen der Person ist (Eph. 6, 5 ff.). Würden die Beteiligten das alles nach göttlichem Willen beherzigen, dann würde jede Familie ein Abbild der Familie des Himmels darstellen und reichster Segen von da auch auf die Staaten sich ergießen.[59] Freilich haben die modernen Tendenzen, gerichtet auf Emanzipation und Ungebundenheit auch hier die christliche Kultur geschädigt, ja der christliche Geist soll völlig aus dem Verhältnis von Herrschaft und Dienenden ausgeschlossen werden, auch hier soll die christlich patriarchalische Auffassung durch das reine Vertragsverhältnis, betreffend bestimmte Dienstleistungen und den dafür zu zahlenden Lohn, verdrängt werden. Allein durch den Vertrag wird ein eigenartiges Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienenden begründet, aus diesem Verhältnis ergibt sich die Notwendigkeit der bereits erwähnten Pflichten, nie wird daher die christliche Moral eine völlige Ausmerzung der patriarchalischen Idee gutheißen können. Ähnlich ist zu urteilen über die modernen Bestrebungen, den Arbeiter dem Arbeitsherrn einfachhin und in allem gleichzustellen, so daß das ganze Verhältnis nur noch auf Grund des Arbeitsvertrages geregelt wäre: der Natur des sich notwendig ergebenden Verhältnisses entstammen gewisse Pflichten, die nicht bestritten werden können: es besteht eine durch den Zweck bedingte Gemeinschaft, wodurch eine Autorität, sowie Unterordnung und Überordnung und daher nach traditionell christlicher Auffassung irgendwelche Pietät und Ehrerbietung erfordert werden (Nr. 430).

3. Eine Art Pietätspflicht ist sodann, abgesehen von dem Verhältnis der geistlichen Vorgesetzten zu ihren Untergebenen, vorhanden, sobald ein dem Verhältnis zwischen Eltern und Kind entsprechendes Verhältnis, wie zwischen Vormund und Minderjährigen, besteht (BGB. § 1773 ff.). Eine Pietätspflicht wird ferner begründet durch das Lehrverhältnis zwischen Schüler und Lehrer, Lehrling und Lehrmeister, besonders trifft dies zu bei Institutsvorständen, die als Mandatare der Eltern zu gelten haben. Wohl darf die Erfüllung der Pflicht der Pietät oder Ehrerbietung nicht von den Eigenschaften des Vorgesetzten abhängig gemacht werden, aber tatsächlich wird sie in weitgehendem Maße davon abhängig sein; gewissenhafte Auffassung der Aufgabe, aufrichtiges Wohlwollen, charakterfeste Haltung und

[59] Enc. Quod apostolici, d. d. 28. 12. 1878.

ruhige Stetigkeit werden den Willen zu Ehrerbietung und Pietät fördern und bestärken, egoistisches, kleinliches und gereiztes, sprunghaftes Wesen nebst tyrannischer Laune dagegen sind geeignet, die Pietät zu ersticken.

4. Die Pflichten der Pietät, die Pflicht der Liebe, der Ehrfurcht und des Gehorsams, erstrecken sich auch auf das Vaterland. Unlöslich verbunden sind Heimat und Vaterland; die Heimat ist der Ort, wo man geboren und auferzogen ward, die Heimatliebe ist daher der Elternliebe verwandt, weil sie wie diese auf der Tatsache der Herkunft beruht. Von selbst wird dann die Heimatliebe zur Vaterlandsliebe, sofern das Vaterland die Heimat umschließt, sie schützt und erhält und ebendamit dem einzelnen und seiner Familie durch sichernde Sorge Wohltaten erweist; daher erstreckt sich die Pietät auf das Vaterland, sofern es uns ist „quoddam essendi principium", ein Prinzip der Herkunft (S. th. 2, 2, q. 101, a. 1. a. 3 und ad 3). Hier kommt auch die Zugehörigkeit zu einer Nation in Betracht, einer Kulturgemeinschaft mit derselben Sprache und einer gewissen gemeinsamen physiologischen Eigenart, doch stehen die durch die Nationalität auferlegten Pflichten hinter den vaterländischen zurück, weil die Beziehung zum Land, „das uns gebar", naturgemäß enger ist, als die der Nationalität. Am einfachsten regeln sich die Beziehungen, wenn Nation und Vaterland, sowie Vaterland und Staat für den einzelnen nicht verschieden sind. Gewöhnlich sind Vaterland und Staat identisch; doch wird dem Vaterland als solchem an sich die Pietät, dem Staat die legale Gerechtigkeit geschuldet; unter normalen Verhältnissen stehen freilich legale Gerechtigkeit und Pietät gegen das Land, das uns gebar, in innigem Bunde: die legale Gerechtigkeit bezieht sich auf das Wohl des Vaterlandes, sofern dieses Wohl das Gemeinwohl ist (S. th. 2, 2, q. 101, a. 3 ad 3). Somit gebührt dem Vaterland Liebe in Gesinnung und Tat, überdies Ehrfurcht, die besonders darin zum Ausdruck kommt, daß man durch sein Verhalten dem Vaterlande Ehre macht und zugleich den Vertretern der Autorität Ehre erweist, ferner gebührt dem Vaterland Gehorsam, der durch Erfüllung der Gesetze zu betätigen ist. Primi tibi sunt pater et mater, maior sit patria et ipsis parentibus tuis; man darf den Eltern nicht gehorchen entgegen dem Vaterland, diesem nicht entgegen Gottes Gebot.[60] So streng können die Pflichten der Pietät dank der legalen Gerechtigkeit dem Vaterland gegenüber werden, daß es geboten ist, das Leben zu opfern, Pflichten, die der Familie gegenüber nie in solcher Weise bestehen. Verletzt wird die Pietät, geschuldet dem Vaterland, durch Bestrebungen, die der Einheit gefährlich sind, durch Anwendung gewaltsamer oder ungerechter Mittel, um irgend einen, wenngleich berechtigten Zweck zu verwirklichen, durch natio-

[60] Augustinus, Sermo 62, 5, 8. Vgl. Ambrosius, De off. 3, 22, 125 f.

nalistische und egoistische Mißachtung des Gemeinwohles. Die Gemeinschaft ihrerseits hat Pflichten der Pietät gegen Bürger und untergeordnete Kommunitäten. Die Pflichten unter den Bürgern selbst nehmen, verglichen mit den allgemeinen Menschenpflichten, nicht einen spezifisch verschiedenen Charakter in dem Sinne an, daß bei deren Verletzung ein Verstoß gegen die an sich schwer verbindliche Pietät hinzukäme.

Da die Kirche es ist, die uns im übernatürlichen Sinne geboren hat, so wird ihr als Mutter im höheren, übernatürlichen Sinne eine besondere Pietät geschuldet. Übrigens kann zwischen der übernatürlichen Liebe zur Kirche und der natürlichen Liebe zum Vaterland kein Gegensatz bestehen: beide sind Schwestern, beide gehen auf denselben Gott zurück, wie Leo XIII. in seiner Enzyklika Sapientiae christianae (d. d. 10. 1. 1890) feststellt.

B. Der Staat.[1]

§ 126. Staat und Staatsgewalt.

493. Ursprung des Staates. Der Staat erscheint als höchste Entfaltung des natürlichen Gemeinschaftslebens, er ist die vollkommene natürliche Gemeinschaft; näherhin ist der Staat nach der Definition Ciceros, die Isidor von Sevilla übernommen und Thomas von Aquin seiner Staatslehre zugrunde gelegt hat, eine Vielheit von Menschen, geeint und verbunden durch das Band desselben Rechts und den gemeinschaftlichen Nutzen (S. th. 1, 2, q. 105, a. 2), eine Definition, die durchaus den Ideen des größten Vertreters der Staatsphilosophie, des Aristoteles, entspricht. Zum Wesen des staatlich geeinten Volkes gehört es somit, daß der gegenseitige Verkehr durch gerechte Vorschriften geordnet werde, gegeben von der Autorität (S. th. 1, 2, q. 105, a. 2).

Nach der stets festgehaltenen christlichen Tradition geht der Staat auf die in der sozialen Natur des Menschen liegenden Antriebe und so in letzter Linie auf Gott zurück. Die Auffassung, wonach Augustinus und später in seinem Sinne Papst Gregor VII. den Staat auf die Sünde zurückführen, beruht auf falsch interpretierten Stellen; Augustinus insbesondere hat nicht nur das organische Entstehen des Staates aus der Familie klar gelehrt, sondern er hat auch ausdrücklich den Satz ausgesprochen, der Staat bestünde, auch wenn nicht gesündigt worden wäre, dessen Bestehen entspricht also

[1] Chr. Pesch, Die christliche Staatslehre, 1887. H. Pesch, Liberalismus, Sozialismus und christliche Staatsordnung, 1893. Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft, 1907. Cathrein, Moralphilosophie II, S. 470 ff. Schilling, Christliche Staatslehre und Politik, 1927. Über die Geschichte der christlichen Soziallehren s. die Schriften des Verfassers (Nr. 33). Schöpfer, Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft, 1924, S. 178 ff.

einem ursprünglichen Menschheitszweck und Schöpfungszweck, der mit der Sünde nichts zu tun hat; das, was mit der Sünde einen Zusammenhang aufweist, ist lediglich die Zwangsgewalt des Staates und das keineswegs dem Staat wesentliche tyrannische Regiment. Leo XIII. hat nur der von Anfang an christlichem Denken selbstverständlichen Überzeugung Ausdruck verliehen, wenn er im Anschluß an die aristotelisch-thomistische Staatslehre feststellt: „Von Natur ist dem Menschen der Trieb mitgegeben, in der bürgerlichen Gesellschaft zu leben; da nämlich der Mensch isoliert der Pflege und des Schutzes, die notwendig sind für das Leben, entbehren müßte und zu vollkommener Ausbildung von Geist und Seele nicht gelangen könnte, so hat es die göttliche Vorsehung so eingerichtet, daß er zur Verbindung und zur Gemeinschaft mit anderen Menschen nach seiner Natur geschaffen ist, zur häuslichen wie auch zur staatlichen Gemeinschaft, die allein volle Befriedigung der Lebensbedürfnisse schaffen und bieten kann."[2] Auch Familie und Stamm vermögen dem einzelnen nicht die genügende zeitliche Wohlfahrt zu sichern und die natürlichen Bedingungen zu gewährleisten, damit er imstande sei, sein irdisches und sein höheres Ziel zu erreichen, nur im Staate mit seiner Autarkie finden sich die natürlichen Voraussetzungen zu menschenwürdiger Existenz und entsprechender Kulturentwicklung, nur hier gewisse allgemeine Güter, deren Gebrauch zu allseitiger zeitlicher Wohlfahrt zu führen geeignet ist und die nur durch planmäßig geordnetes und geleitetes Zusammenwirken in staatlicher Gemeinschaft erstehen, nur hier genügende Sicherungen gegen Gefährdung im Innern und von außen. Um die letzten großen Menschheitszwecke natürlicher Art zu erreichen, sollen demgemäß die Menschen sich im Staate vereinigen, sie werden dazu angetrieben durch ihre Natur und Hilfsbedürftigkeit, sie erkennen aber auch diese Pflicht, so daß der Staat zugleich ein Werk der Vernunft des Menschen, nicht reines Naturprodukt ist.

Da die Menschen natura duce sich zum Staat vereinigen, so ist der Zusammenschluß zum Staate menschlicher Willkür entzogen, damit ist freilich nicht gesagt, daß von irgend einer Übereinkunft bei Begründung des Staates nicht die Rede sein könne; nicht vereinbar damit sind jedoch jedenfalls alle Theorien, die den Staat auf einen freien Vertrag zurückführen. Abzulehnen ist daher die Meinung der Epikureer, die ihre Staatslehre auf einen Sicherungsvertrag basierten, der um des Nutzens wegen eingegangen wurde, so daß ohne solchen Vertrag auch keinerlei Verpflichtung existiert. Abzulehnen ist desgleichen die Theorie von Hobbes, der dem wilden Kampfe aller gegen alle den freien Staatsvertrag folgen läßt, desgleichen die Auffassung

[2] Leo XIII., Enc. Immortale Dei, d. d. 1. 11. 1885.

Rousseaus, der den freien Gesellschaftsvertrag ein gesellschaftsloses Leben in heiterer Sorglosigkeit ablösen läßt, worauf ein moralischer Gesamtkörper entsteht mit eigenem Leben und Wollen und mit der Kulturmacht des Rechtes. Irrig ist aber auch die Ansicht Hallers, der den Staat lediglich als Entfaltung der Familie erklärt; wohl hat sich der Staat organisch aus der Familie entwickelt, sie ist und bleibt die Pflanzstätte des Staates, aber zwischen dem Privatwohl vieler Familien und dem Gemeinwohl der im Staate Vereinigten ist ein wesentlicher Unterschied, wie auch die Staatsgewalt, man denke an das Recht der Todesstrafe und andere Kompetenzen, weit über private Rechte hinausgeht und sich deshalb der Art nach davon unterscheidet. Der Anarchismus akzeptiert die Voraussetzungen Rousseaus, verwirft aber jede mit Zwangsgewalt ausgestattete Autorität: das Gefühl der Solidarität ersetzt den Zwang und die Zwangsgewalt und sichert besser als diese die soziale Ordnung. Nicht zu verwechseln mit der Theorie vom freien Staatsvertrag ist die von späteren, nach Thomas von Aquin lebenden Scholastikern vertretene Lehre vom Staatsvertrag. Nach dieser Lehre, wie sie besonders von Suarez eingehender entwickelt wurde, hat der Zusammenschluß der Familien im Staate einen ausdrücklichen oder mindestens stillschweigenden Vertrag zur Voraussetzung, so entsteht eine Körperschaft, mit dem natürlichen Zweck, durch gegenseitige Hilfe das Gemeinwohl zu erreichen: sobald die Übereinkunft geschlossen ist, repräsentiert das Ganze einen moralischen Körper, dem ohne weiteres die öffentliche Gewalt zusteht und dessen Gewalt sich zu fügen alle Glieder rechtlich verpflichtet sind, und zwar im Sinne der legalen Gerechtigkeit. Gegen die Annahme des freien Gesellschaftsvertrages ist geltend zu machen, daß der Mensch zum sozialen und staatlichen Leben geschaffen erscheint, daß ein solcher Vertrag willkürlich erfunden und nicht imstande ist, der politischen Gewalt die zum Schutz des Ganzen und zur Sicherung des Gemeinwohles erforderliche Kraft, Würde und Festigkeit zu verleihen, was ohne Zurückführung auf Gott unmöglich ist[3]; eine Ableitung von Recht und Pflicht aus dem freien Vertrag ist zudem undenkbar, denn Quelle von Rechten kann der Vertrag nur werden, wenn zuvor schon die Überzeugung besteht, daß Verträge zu halten sind, der Vertrag als Quelle von Rechten und Pflichten setzt das Naturrecht schon voraus. Überdies könnte ein früher frei und willkürlich geschlossener Vertrag jederzeit wieder aufgelöst werden. Die Vertreter der scholastischen Theorie anerkennen, daß der Mensch ein soziales und politisches Wesen ist und daß ein Naturrecht besteht, doch lassen auch sie den Staat durch Vertrag ins Leben treten. Natürlich kann ein Staat durch Vertrag entstehen, aber schlechthin

[3] Leo XIII., Enc. Diuturnum illud, d. d. 29. 6. 1881.

notwendige Voraussetzung für das Sein des Staates ist der Vertrag nicht; die Annahme, alle hätten sich freiwillig gefügt, ist unvernünftig, die Ansicht, die Majorität sei entscheidend und die Minorität verpflichtet gewesen, sich zu fügen, ist unvereinbar mit dem Wesen des Vertrags. Sobald in größerer, wie immer entstandener, Gemeinschaft zur Erfüllung der umfassenden Gemeinschaftsaufgaben die gebietende und zwingende Autorität zusammen mit dem Gefühl des Gebundenseins auf seiten der Angehörigen der Gemeinschaft hervortritt, existiert der Staat; eine Übereinstimmung muß vorhanden sein, nicht aber ein Vertrag, auch kein stillschweigend geschlossener Vertrag. Zu unterscheiden von der rechtsphilosophischen Frage des Ursprungs der staatlichen Gemeinschaft ist die Frage nach dem geschichtlichen Ursprung der einzelnen Staaten, regelmäßig erwuchsen diese wohl in früherer Zeit aus der erweiterten Familiengemeinschaft, doch kommt diese Frage hier nicht in Betracht.

494. Wesen und Zweck des Staates.

Der Staat ist die zur Erfüllung der höchsten natürlichen Menschheitszwecke zeitlicher Art organisierte vollkommene Gesellschaft oder richtiger Gemeinschaft (S. th. 1, 2, q. 90, a. 2. In Eth. Nicom., prooem. De reg. princ. 1, 1). Da der Staat Träger von eigenen Rechten ist, erscheint er als Rechtssubjekt; der Staat bleibt jedoch im Lauf der Geschichte nicht notwendig stets derselbe, gewaltsamer Umsturz der Verfassung macht ihn wohl zu einem anderen Rechtssubjekt. Vorstufen der staatlichen Gemeinschaft sind Familie, Sippe, Gemeinde sowie größere daraus erwachsende soziale Gebilde mit mehr oder weniger natürlichem Charakter. Sehr lehrreich und naheliegend ist die Vergleichung des Staates mit einem Organismus, wiewohl jegliche Übertreibung der Idee vermieden werden muß, denn stets hat man zu bedenken, daß die Glieder des staatlichen Organismus freie Menschen sind und daß die Einheit nicht wie bei einem Organismus in der Natur eine physische, vielmehr nur eine moralische ist. Der Staat hat demzufolge verschiedenartige Teile, die durch einen einheitlichen Zweck zu einem Ganzen verbunden sind, so daß die Teile, die zugleich ihre eigene nächste Aufgabe haben, planmäßig in gegenseitiger Unterordnung und Überordnung zur Erreichung des gemeinsamen Zieles zusammenwirken.

Die Aufgabe des Staates, eines jeden Staates, ist in der Herstellung, Wahrung und Förderung des Gemeinwohls, des befriedigenden, glücklichen Zusammenlebens, das Ordnung und Frieden zur Voraussetzung hat, zu erblicken, der Staat hat die natürlichen irdischen Bedingungen zu sichern, die es den Mitgliedern ermöglichen, ihr nächstes und letztes Ziel zu erreichen. Näherhin obliegt dem Staate die Aufgabe, zuvörderst die Hemmungen zu

beseitigen, die dem Gemeinwohl entgegenstehen, sowie überdies positiv die Privattätigkeit zu fördern, soweit dies vom Gemeinwohl geboten und der Zweck durch die Bürger auch mit vereinten Kräften nicht zu erreichen ist. Voran steht die Sicherung des Rechtes, der Rechtsschutz im staatlichen Zusammenleben, iustitia est fundamentum regnorum; die Gerechtigkeit ist zu verwirklichen, abgesehen von der verteilenden Gerechtigkeit, im Sinne der legalen Gerechtigkeit sowie im Sinne der Verkehrsgerechtigkeit, deren Wahrung von der legalen Gerechtigkeit geboten wird, denn ohne kommutative Gerechtigkeit ist weder das Gemeinwohl denkbar noch ungestörte ersprießliche Privattätigkeit möglich. Doch genügt die Sicherung des privaten Rechtsschutzes keineswegs, denn die staatliche Gemeinschaft soll einzelne, Familien und Gemeinden, sofern ihre Kräfte zur Erreichung der allseitigen irdischen Wohlfahrt nicht ausreichen, im Sinne der Autarkie, der vollen Befriedigung aller Bedürfnisse, ergänzen. Naturgemäß muß der Staat zudem imstande sein, die Angehörigen gegen äußere Feinde zu beschirmen.

So wichtig jedoch die Aufgabe und der Zweck des Staates sein mag, niemals ist dieser Zweck zum Selbstzweck zu erheben: der Staat hat eine eigenartige und in gewissem Sinne selbständige Aufgabe, sofern er das Gemeinwohl zu wahren hat, aber in letzter Linie ist der Staat bestimmt, dem absolut geltenden Zweck des Menschen zu dienen, allerdings nicht direkt, aber indirekt (Nr. 27); dadurch wird dem Staat von seiner Majestät nichts genommen, denn stets hat die christliche Auffassung daran festgehalten, daß das Gemeinwohl „göttlicher" ist als das Einzelwohl.

Abzulehnen ist daher nach christlicher Denkweise jede Theorie, die den Staat für souverän im absoluten Sinne erklärt. Schon das römische Recht bezeichnet das Naturrecht als unübersteigliche Schranke für den menschlichen Gesetzgeber; den Vertretern der christlichen Tradition gilt es als selbstverständliche Forderung und Voraussetzung, daß die Herrschaft der göttlichen Gesetze eine schlechthin souveräne ist und daß man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen, die ja nur in seinem Auftrag gebieten. Da die göttlichen Normen der menschlichen Natur entsprechen und der Staat aus dieser erwächst, da ferner diese Normen und die Geschicke der Menschen und der Staaten von demselben Gott bestimmt werden, so ist einleuchtend, daß von der Beachtung jener Normen das Heil des Staates abhängt, nur so wird der Staat seinen Zweck erreichen; auch hier bleibt, wie im privaten Leben, wahr: Deo servire regnare est.

Unvereinbar mit der christlichen Auffassung ist die materialistische Auffassung des Staates, wonach dieser Produkt blind waltender Naturgesetze sein soll; ebenso die Auffassung, wonach der Staat als Ergebnis des unbe-

wußt schaffenden Volksgeistes sich darstellt; verwerflich ist desgleichen die mechanische Erklärung des Staates, als wäre der Staat Erzeugnis menschlicher Willkür und lediglich Sache künstlicher Organisation. Alle diese Theorien geben auf die Frage nach dem Ursprung des Staates eine verfehlte Antwort. Desgleichen stehen mit christlicher Denkweise im Widerspruch die Idee des absolutistischen Machtstaates und die liberal-individualistische Staatsidee, beide bestimmen den Machtbereich des Staates in falscher Weise, sofern nämlich die absolutistische Auffassung des Staates die Freiheit des einzelnen rücksichtslosen Eingriffen preisgibt, die individualistische die Souveränität des einzelnen proklamiert und das Gesamtinteresse verkennt; dort wird der Staat der absolute Souverän, hier die zufällige Mehrheit. Zu solchen verderblichen und verwerflichen Irrtümern kann man nur kommen, wenn man den für den unbefangen Urteilenden selbstverständlichen Gottesgedanken aufgibt und ausschaltet.

495. Die Staatsgewalt. Unter Staatsgewalt ist die Machtfülle zu verstehen, erforderlich, um die staatliche Gemeinschaft zu ihrem Ziele zu führen; die privaten Interessen gehen auseinander, es muß daher im Staate eine Instanz sein, die befugt ist, das Gemeinwohl zu sichern und die einzelnen in diesem Sinne zu leiten und sie wirksam, wenn nötig, mit Zwang, auf das gemeinsame Ziel hinzuordnen; ohne leitende Gewalt müßte die Gemeinschaft zerfallen und könnte sie nimmer ihren Zweck erfüllen, die Not selbst erzwingt die Existenz einer leitenden Autorität, somit hat diese, wie die Gemeinschaft selbst, in der menschlichen Natur und in dem göttlichen Willen ihren Ursprung (Nr. 66).[4] Da der Mensch ein soziales Wesen ist, die Gemeinschaft aber nicht ohne leitende Instanz bestehen kann, so muß nach Thomas von Aquin angenommen werden, daß, auch wenn nicht gesündigt worden wäre, eine leitende Autorität existiert haben würde (S. th. 1, q. 96, a. 4), derselben Ansicht ist Augustinus, der das Bestehen einer Oberleitung im Sinne väterlicher Fürsorge auf das Gebot der natürlichen Ordnung zurückführt.[5]

Nach christlicher Überzeugung geht somit die Staatsgewalt auf Gott zurück (Nr. 69). Fraglich kann nur sein, ob die Gewalt auf den konkreten Träger der staatlichen Machtfülle direkt übergeht oder ob sie ihm unmittelbar vom Volke übertragen wird, alsdann wäre der letzte Grund der Gewalt im Willen Gottes, der nächste Grund im Volkswillen zu suchen, auch Thomas von Aquin soll dieser Ansicht sein. Zweifellos hat das Volk das natürliche Notrecht, wenn etwa ein Staat erst begründet werden soll, die Staatsform zu bestimmen; aber die Gewalt kann es nicht verleihen, denn die Staats-

[4] Leo XIII., Enc. Diuturnum illud und Immortale Dei.
[5] De civ. Dei 19, 14 f.

gewalt ist erst vorhanden, wenn der Staat existiert, dieser aber besteht nicht eher, als bis die leitende Autorität in Tätigkeit tritt, es ist also undenkbar, daß ein noch nicht zum Staat organisiertes Volk die Gewalt überträgt. Bei bestehenden Staaten aber entscheidet die Verfassung, was den Übergang der Gewalt betrifft; jedoch selbst wenn das Volk das Wahlrecht besitzt und den Herrscher zu bestimmen hat, bezeichnet es lediglich die Person, ohne die Herrschaftsrechte zu übertragen: die Herrschaft wird nicht vom Volk verliehen, das Volk bestimmt nur, wer die Staatsgewalt ausüben soll.[6] Nach der natürlichen Ordnung geht die Gewalt, sobald die berufene Instanz ihres Amtes zu walten beginnt, unmittelbar auf sie über, analog wie auf den Vater die väterliche Autorität, sobald die entsprechenden natürlichen Voraussetzungen gegeben sind. Die leitende Autorität regiert von Gottes Gnaden, nicht von Volkes Gnaden (Röm. 13, 1), auch in der Republik stammt die Gewalt direkt von Gott.

Aus diesem Grundsatz, wonach die Gewalt von Gott ist, ergeben sich die Pflichten der Regierung (Weish. 6, 2 ff.), die nach dem Vorbild Gottes die Idee der Gerechtigkeit zu verwirklichen und in kluger Fürsorge das Wohl des Volkes zu fördern hat, es ergeben sich daraus aber auch die Pflichten der Untertanen, die sich der obrigkeitlichen Gewalt zu unterwerfen haben (Nr. 69).

496. Die Staatsformen. Die Staatsformen (vgl. De reg. princ. 1, 2 ff.) sind in den Augen der Kirche akzidentell, sie fordert nur, daß die Staatsform gerecht sei und dem Gemeinwohl diene, überdies, daß bei Konstituierung der Verfassung ohne Unrecht, zumal auch der Kirche gegenüber, verfahren werde.[7]

Gleichwohl steht nichts im Wege, sei es abstrakt oder in einem bestimmten Falle der einen oder andern Verfassung den Vorzug zuzuerkennen. Praktisch gilt in der letzten Hinsicht der von Leo XIII. aufgestellte Grundsatz: „Wenn die Gerechtigkeit nicht verletzt wird, so bleibt es den Völkern unbenommen, jene Verfassung einzuführen, die ihrer geistigen Eigenart oder den hergebrachten Einrichtungen und Gewohnheiten am meisten angemessen ist."[8] Abstrakt räumt Thomas von Aquin gleich Aristoteles und vielen hervorragenden Philosophen und Theologen der gemischten Verfassung den Vorrang ein, indem er die Vorzüge der verschiedenen Verfassungen zu verbinden sucht, danach stünde ein einzelner als Herrscher an der Spitze, dem Volke aber würde ein bedeutender Einfluß durch Wahl des dem Herrscher zur

[6] Leo XIII., Enc. Diuturnum illud.

[7] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII., S. 42 ff.

[8] Enc. Diuturnum.

Seite gegebenen Rates sowie des Herrschers selbst eingeräumt sein.[9] Was speziell die Demokratie anbetrifft, so verkennt Thomas deren Lichtseiten durchaus nicht, aber er verschließt auch den bei ihr leicht drohenden Gefahren das Auge nicht[10]; mit Recht betont daher Leo XIII., ganz im Sinne eines Thomas von Aquin und eines heiligen Augustinus,[11] daß in einer Republik die Sitten der Bürger mehr noch als sonstwo gute sein müssen, andernfalls werde die Freiheit zum Verderben ausschlagen, der Geist der Gerechtigkeit müsse alle beherrschen, und der Menge seien immer wieder die Vorschriften des Evangeliums einzuschärfen.[12] Jedenfalls kann davon keine Rede sein, daß die Demokratie die ursprünglich allein berechtigte Staatsform sei und daß das Volk souverän die Gewalt verleihen und zurücknehmen könne, diese Auffassung ist, wie gezeigt wurde, mit christlicher Denkweise unverträglich. Wenn übrigens Leo XIII. wiederholt der „christlichen Demokratie" das Wort redet, so darf dieser Ausdruck unter keinen Umständen in politischem Sinne verstanden oder verwertet werden, der Ausdruck ist vielmehr lediglich im sozialen Sinne gemeint, es handelt sich dabei um den Inbegriff von sozialen Grundsätzen, die im Namen des Naturrechtes und des Evangeliums besonders zum Zweck der Milderung der sozialen Not bei den unteren Klassen festgestellt werden müssen, es sind also Forderungen, die gelten, ob nun die Monarchie oder irgendwelche andere Verfassungsform besteht.[13]

497. Staat und Nation.[14] Zu unterscheiden sind Nation, Volk, Stamm und Rasse. Unter Stamm versteht man eine Mehrheit von Familien, die von demselben Vater herstammen, unter Rasse eine Menschengruppe mit vererblicher eigenartiger Körperbildung, unter Volk eine durch Kultur, Sprache, Sitte und Geschichte verbundene Vielheit, die meist, aber nicht stets, politisch organisiert ist. Im Unterschied davon erscheint die Nation als eine Kulturgemeinschaft mit charakteristischer geistig-leiblicher Eigenart und gleicher Sprache. In rechtlicher Hinsicht können sich leicht Schwierigkeiten ergeben, weil Nation und Staat vielfach nicht zusammenfallen. Naturgemäß bildet die einheitliche Nation die beste natürliche Grundlage für den Staat; am besten ist es nach Thomas von Aquin, wenn der Staat nur aus einer

[9] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin, S. 108 f.
[10] Ebd. S. 106 ff.
[11] De lib. arb. 1, 6, 14.
[12] Ep. Longinqua Oceani, d. d. 6. 1. 1895.
[13] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII., S. 43.
[14] Seipel, Nation und Staat, 1916.

Nation besteht, denn eine einzige Nation hat eine Sitte und Gewohnheit, die wegen der Gleichheit freundschaftliche Gesinnung unter den Bürgern herbeiführt, daher sind Staaten, bestehend aus verschiedenen Nationalitäten, wegen der Zwistigkeiten, die infolge Verschiedenheit der Sitten entstanden, zugrunde gegangen, weil ein Teil sich aus Haß gegen den andern mit dem Feinde verband (In Pol. 3, 3, lect. 2, a). Aber hieraus läßt sich keine Begründung für das starre Nationalitätsprinzip ableiten, als hätte jede Nation das strikte Recht auf einen eigenen Staat und als hätte der Staat eine andere Nationalität nicht zu dulden. Dieses Prinzip ist vielmehr die Konsequenz eines auf die nationale Vielheit angewandten Individualismus, der sich um Naturrecht, wohlerworbene Rechte und geschichtliche Entwicklung ebensowenig kümmert wie um das kulturelle Interesse. Schon die Folgen der Durchführung des Nationalitätsprinzips lassen dessen Verwerflichkeit erkennen, die Folgen wären allgemeine Verwirrung, Umsturz oder Bedrohung der bestehenden Staatenordnung und Entflammung von Zwietracht und Haß. Eine niedrige Gesinnung aber würde es beweisen, wenn ein Staat dort, wo Vorteil für ihn zu erwarten ist, das Nationalitätsprinzip vorschützen und dort, wo er Nachteil zu befürchten hätte, dessen Berechtigung bestreiten wollte.

In Wahrheit ist die staatlich nicht geeinte Nation als solche nicht Rechtssubjekt; ein Recht auf Sprache und Kultur besteht allerdings, aber Träger dieser Rechte sind und bleiben die einzelnen. Ein gewisser moralischer Zusammenhang ist gleichwohl nicht zu leugnen: Pflichten der Nächstenliebe werden durch Zugehörigkeit zu derselben Nation, allerdings nur graduell, verstärkt. Nichts hindert, daß die durch das Band derselben Nationalität Verbundenen sich zusammenschließen und in treuer Anhänglichkeit an die eigene Nation für die berechtigten Ansprüche mit gesetzlichen Mitteln eintreten. Daß Versprechungen, die seitens eines Staates einer nationalen Minderheit gemacht wurden, gehalten werden müssen, wiewohl die betreffende nationale Minderheit nicht Rechtssubjekt ist, versteht sich auf naturrechtlichem Standpunkt von selbst.

So berechtigt und löblich es aber auch ist, die Vorzüge und Leistungen der eigenen Nation zu schätzen und für begründete Ansprüche einzutreten, so darf solche Gesinnung doch nie in heidnischen Nationalismus umschlagen,[15] der die Nation vergöttert und gegen andere Nationen sich zu Feindseligkeiten und Ungerechtigkeiten hinreißen läßt.

[15] Vgl. Augustinus, Ep. 91.

§ 127. Die Aufgaben der Staatsgewalt.

498. Die einzelnen Aufgaben der Staatsgewalt. Diese ergeben sich aus dem Zweck des Staates, sein Zweck und oberstes Gesetz ist das Gemeinwohl, das Gemeinwohl ist aber nur zu sichern, wenn die Idee der Gerechtigkeit durchgeführt und für die Wohlfahrt der Bürger gesorgt wird, soweit ihre Kraft nicht ausreicht und die Rücksicht auf das Gemeinwohl staatliches Eingreifen erfordert. Alles Bemühen um die innerstaatliche Ordnung wäre freilich vergebens, wenn es nicht gelänge, die Grenzen gegen feindliche Bedrohung zu schützen.

Nach außen hat somit die Staatsgewalt vor allem die Aufgabe, die Rechte des Staates gegen fremde Eingriffe, wenn nötig mit Waffengewalt, zu verteidigen, überdies die Interessen des Staates im internationalen Verkehr mit Mäßigung und ohne Verletzung wohlerworbener Rechte zu vertreten.

Im Innern hat der Staat Friede und Ordnung, Recht und Freiheit zu sichern sowie nach Kräften in zweckentsprechender Weise für Wohlfahrt und Kultur zu sorgen.

1. Die Staatsgewalt hat durch Gesetzgebung und Verwaltung, besonders durch richterliche Tätigkeit die Idee der Gerechtigkeit zu verwirklichen (Nr. 123 ff.). Speziell die richterliche Tätigkeit hat jedoch nicht lediglich den Zweck, Unrecht auszugleichen und das Recht zu erzwingen, um so den Frieden herzustellen, sondern, wie Augustinus betont, zugleich den entfernteren Zweck, zur Einsicht zu bringen und zur bürgerlichen Tugend zu erziehen,[16] ähnlich Thomas von Aquin (In Eth. Nicom. Einl. und 2, 2, lect. 3, d). Gegensätze der verteilenden Gerechtigkeit sind Eigennutz, Parteilichkeit und Bestechlichkeit (Ex. 23, 6. ff. Deut. 1, 17. 16, 18 f. Weish. 6, 2 ff. Jak. 2, 1 ff.). Die von den Regierenden zu fordernde Treue verlangt aufrichtige Liebe zum Gemeinwohl mit Ausschluß von Egoismus, Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit. Die Ausübung der strafenden Gerechtigkeit hat im Geiste der Milde zu erfolgen (Nr. 128), die gleich weit entfernt ist von Härte und Schwächlichkeit.

2. Die zeitliche Wohlfahrt ist von der Staatsgewalt in jeder für das Gemeinwohl erheblichen Hinsicht zu fördern, also besonders in wirtschaftlicher, sozialer und hygienischer Hinsicht, doch darf die Staatsgewalt die eigene Initiative der Bürger nicht beseitigen; durch ungebührliche Einmischung würden Energie und Verantwortlichkeitssinn beeinträchtigt, Bequemlichkeit, Nachlässigkeit und Unzufriedenheit großgezogen, ganz abgesehen von der Bedrohung der persönlichen Freiheit.

[16] Ep. 153, 6, 16.

3. Nicht minder wichtig ist die Pflege der kulturellen Interessen. Der Staat hat einen guten Schulunterricht zu gewährleisten, ohne jedoch, unter Mißbrauch seiner Gewalt, konkurrierende Unternehmungen zu unterdrücken (Nr. 231. 490) oder gar die natürlichen Elternrechte und das Recht der Kirche anzutasten. Die Staatsgewalt wird ferner Wissenschaft und Kunst im wohlverstandenen Interesse des Staates pflegen und fördern, wobei die staatliche Gewalt jedoch auf finanzielle Unterstützung und auf Schaffung der äußeren Formen sich beschränken muß, während der geistige Inhalt das Werk freier Betätigung einzelner sein wird. Nicht zuletzt, sondern, wie schon Aristoteles hervorhebt,[17] zuvörderst wird eine gewissenhafte und verständige Staatsgewalt um Schutz und Förderung der Religion besorgt sein und zugleich um Erhaltung und Wahrung der Sittlichkeit; die Staatsgewalt hat die Hemmnisse von Religion und Sittlichkeit nach Möglichkeit und Tunlichkeit zu beseitigen und hat überdies positiv die Kirche zu unterstützen, die unmittelbar für Religion und Sittlichkeit zu sorgen den Auftrag hat.

Zur Erfüllung der staatlichen Aufgaben sind von der Staatsgewalt die erforderlichen materiellen Mittel aufzubringen, sie kann daher für die im Interesse des Gemeinwohles nötigen Aufwendungen durch Steuern die Mittel beschaffen; bei Verteilung der Steuern auf die Bürger ist nach den Grundsätzen der verteilenden Gerechtigkeit zu verfahren (Nr. 466).

„Vor allem wird das Glück des Staates und die allgemeine Wohlfahrt begründet durch Zucht und Sitte, durch ein geordnetes Familienleben, durch Sicherung von Religion und Gerechtigkeit, durch maßvolle Auflage und gerechte Verteilung der öffentlichen Lasten, durch Fortschritt in Gewerbe und Handel, durch Blüte der Landwirtschaft und was hieher gehört."[18]

499. Die Tugenden der Regierenden. Politik und Moral.

Die Tugenden der Herrscher im christlichen Sinne hat Augustinus in seinem Werk über den Gottesstaat namhaft gemacht,[19] nach dem Vorbild dieses ersten Fürstenspiegels sind die mittelalterlichen Fürstenspiegel abgefaßt. Die erste Herrschertugend ist die Herrscherklugheit, die prudentia regnativa, die es versteht, die rechten Mittel anzuwenden, um den Staat seinem Ziele entgegenzuführen (Nr. 122). Ferner seien erwähnt oder wiederholt genannt die Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Unparteilichkeit, die im Gegensatz zum Ansehen der Person steht, sowie die Treue und die Milde, deren schönste Betätigung die Ausübung des Begnadigungsrechtes durch den

[17] Pol. 7, 8.

[18] Leo XIII., Enc. Rerum novarum.

[19] De civ. Dei 5, 24.

Herrscher ist (S. th. 2, 2, q. 67, a. 4). Die Pflichten der Gerechtigkeit und Treue binden auch die Abgeordneten, die zur Gesetzgebung mitzuwirken haben; was die positive oder negative Mitwirkung der einzelnen zu ungerechten Gesetzen oder die Mitschuld am Fortbestehen solcher betrifft, so entscheiden die allgemeinen Grundsätze, betreffend die Mitwirkung zur Sünde.

Daß die schlechthin verpflichtenden Grundsätze der Moral auch für die äußere und innere Politik, für die zweckgemäße Verfolgung der staatlichen Lebensinteressen seitens der Regierung, Geltung haben, wurde bereits festgestellt (Nr. 2). „Denn es liegt in der Natur der bürgerlichen Gesellschaft, den Mitgliedern die Mittel zu bieten zu einer sittlichen Lebensführung, nämlich zu einem Leben getreu den Gesetzen Gottes, weil er die Quelle aller sittlichen Gerechtigkeit und Güte ist, nun wäre es doch der augenscheinlichste Widerspruch, wenn die bürgerliche Gesellschaft sich nicht um dieselben Gesetze zu kümmern hätte, ja sogar Bestimmungen im Widerspruch damit treffen könnte."[20] Sowenig der einzelne je Unrecht tun darf, ebensowenig die Staatsgewalt, sowenig der einzelne die Wahrheit verletzen oder unredliche Mittel anwenden darf, ebensowenig die Staatsgewalt; ja selbst die Notwendigkeit, manche Aktionen geheimzuhalten, bildet nie eine Rechtfertigung für Anwendung des Grundsatzes, daß der gute Zweck das verwerfliche Mittel heiligt. Was freilich die affirmativen sittlichen Gebote anbelangt, so ist nicht zu übersehen, daß der Staatsmann dem Staate in anderer Weise gegenübersteht wie der einzelne etwa seinem eigenen Hab und Gut, der Staatsmann ist nur Verwalter anvertrauten Gutes, er kann also nicht hochherzig etwa auf staatliche Selbsterhaltung verzichten, wie der einzelne unter Umständen Gut und Leben zum Opfer bringen darf. Daß die sittlichen Ideen auch in der Politik absolut verpflichten, ergibt sich aus dem absoluten Charakter des letzten Zieles, dem Menschen und Menschheit zu dienen haben, sowie aus der Erwägung, daß der Staatsmann sein sittliches Bewußtsein nicht halbieren kann. Zudem ergibt sich die Verwerflichkeit der Trennung von Politik und Moral offenkundig aus der Tatsache, daß die Verletzung der Moralsätze sei es auf dem Gebiet der äußeren oder vollends der inneren Politik geradezu eine Verheerung auf dem Gebiet der privaten bürgerlichen Moral verursachen muß. Im übrigen beweist die Geschichte, daß das, was sittlich verfehlt war, nie politisch klug gewesen ist, mag auch die Klugheit dieser Welt erst nach langer Zeit zuschanden werden.[21]

[20] Leo XIII., Enc. Libertas, d. d. 20. 6. 1888.

[21] Schilling, Politik und Moral nach Thomas von Aquin, Tüb. Theol. Quartalschrift, 1917/18, S. 790 ff. Sawicki, Politik und Moral, 1917.

§ 128. Verwaltende und richterliche Tätigkeit.

500. Beamtenschaft. Die gesetzlichen Normen sind auf einzelne Fälle anzuwenden; soweit es sich dabei um Wiederherstellung der gestörten Rechtsordnung handelt, hat die richterliche Gewalt sich zu betätigen, sonst ist die Durchführung der Gesetze Sache der Verwaltung im engeren Sinne; sie hat zu diesem Zweck Verordnungen zu erlassen, maßgebend für die unteren Instanzen, und hat dem Gesetz, das jedoch die Forderungen der Gerechtigkeit nicht verletzen darf, unter Umständen durch Anwendung von Zwang Geltung zu verschaffen. Unter Polizei sodann versteht man gewöhnlich die Regierungstätigkeit, die drohenden Verletzungen der bestehenden Rechtsordnung im Interesse der öffentlichen Sicherheit vorzubeugen sowie als Wohlfahrtspolizei die nicht zu Gesetzgebung und Rechtspflege gehörenden Maßnahmen im Interesse des öffentlichen Wohles selbständig zu treffen hat. Zur Erfüllung aller dieser Aufgaben bedarf der Staat der Beamten.

1. Eine gute und tatkräftige Verwaltung ist nur zu erreichen, wenn bei Besetzung der Stellen lediglich die Rücksicht auf das Gemeinwohl, die Rücksicht demgemäß auf Tüchtigkeit und Rechtschaffenheit, entscheidet. Je höher und wichtiger das Amt, um so sorgsamer ist auf die Würdigkeit und Fähigkeit zu achten, denn das schlechte Beispiel eines unwürdigen Beamten kann durch entsprechende Beeinflussung der Untergebenen das Gemeinwohl in schwerster Weise schädigen. Gewissenlos wäre es daher, die Ämter nicht nach Tüchtigkeit, sondern nach Gunst, nach Konfession oder Parteizugehörigkeit zu verleihen. Alle Staatsbürger ohne Unterschied sind nach Maßgabe der Gesetze und entsprechend ihrer Befähigung und ihren Leistungen zu den öffentlichen Ämtern zuzulassen (RV. a. 128).

2. Die allgemeinen Pflichten der Beamten sind analog zu bestimmen wie die der Regierenden. Es obliegt ihnen die Pflicht der Gerechtigkeit, verbunden mit Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit, sowie die Pflicht der Treue, dazu kommen als sittliche Pflichten Milde und Freundlichkeit. Das deutsche Strafgesetzbuch bedroht mit Strafe Beamte, die sich bestechen lassen für eine in ihr Amt einschlagende, obschon an sich nicht pflichtwidrige Handlung oder gar für eine Verletzung der Amts- oder Dienstpflicht; Überschreitung und Mißbrauch der Amts- oder Dienstpflicht sind gleichfalls strafbar, jene, wenn sie in der Absicht geschah, Staat, Gemeinde oder einzelne dadurch zu schädigen (§ 331 ff.). Überdies wird die unbefugte Bekanntmachung von Privatgeheimnissen, die Rechtsanwälten, Notaren, Verteidigern in Strafsachen kraft ihres Amtes anvertraut wurden, mit Strafe bedroht (§ 300).

3. Der Stand der Beamten darf nicht zu einer Kaste werden und der Geist, der die Beamtenschaft beherrscht, darf nicht der des Bureaukratis-

mus sein. Diese Gefahr liegt nahe besonders bei einer weitverzweigten Beamtenschaft, die vom Volk unabhängig und geneigt ist, mehr an Beförderung, Machtübung und eigenes Interesse als an das Gemeinwohl zu denken. Daß gegen solchen Mißbrauch der Macht aufrichtig christliche Denkweise das beste Mittel ist, braucht kaum festgestellt zu werden. Stets hat das Christentum die Freiheit des Volkes begünstigt, und soweit dieses nur immer der Freiheit würdig war, hat die Kirche gesetzmäßige Bestrebungen, ihm die Freiheit zu verschaffen, begrüßt. Ganz im Geiste der christlichen Denkweise faßt Thomas von Aquin die Person als vollkommenste Realität in der Natur, sie ist ihm ein für sich bestehendes vernünftiges Wesen, das sich selbst zu leiten berufen ist, eine Leitung, die im öffentlichen Leben sich vollenden soll und daher nicht ungebührlich eingeengt werden darf.

501. Richterliche Tätigkeit. Nach Ulpian kann man die Juristen mit Grund Priester der Gerechtigkeit heißen, denn sie pflegen die Gerechtigkeit, lehren die Kenntnis des Guten und Rechten und scheiden das Recht vom Unrecht, das Erlaubte vom Unerlaubten, sie wollen die Menschen gut machen, nicht nur durch Furcht vor Strafen, sondern auch durch Hoffnung auf Belohnung, und sie streben nach der echten, nicht nach einer trügerischen Lebensweisheit.[22] Die Ausübung des richterlichen Berufes erfordert Klugheit, Kenntnis der Gesetze, Kenntnis der tatsächlichen, besonders der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, Unparteilichkeit und unbestechliche Wahrheitsliebe. Der Richter hat bei Gerichtsverhandlungen die sachdienlichen Fragen zu stellen, er hat sich genau über den Tatbestand und die wesentlichen Verhältnisse zu informieren, er soll den Parteien jede vernünftigerweise zu bietende Möglichkeit gewähren, ihr Beweismaterial vorzulegen.[23] Es wäre Sünde gegen die Gerechtigkeit, wenn der Richter die eine Partei begünstigte und zuungunsten der andern die Verhandlungen beeinflussen wollte. Dem Richter wie dem Beamten ist daher verwehrt, Geschenke anzunehmen, naturgemäß muß er folgerichtig finanziell so gestellt sein, daß er seinem Stande entsprechend leben kann; zudem muß der Richter, damit er nur dem Interesse der Gerechtigkeit diene, unabhängig und deshalb unabsetzbar sein, solange nicht wegen gesetzlich festgelegter Gründe durch Richterspruch auf Absetzung erkannt wird. Damit die Verhandlungen möglichst sachlich geführt werden, sind sie öffentlich zu führen, außer besondere Umstände erforderten die Ausschließung der Öffentlichkeit, so ist diese auszu-

[22] L. 1, § 1, Dig. 1, 1.

[23] Sehr zu beachten ist die Idee des Güteverfahrens, der Versuch, den streitenden Parteien den Frieden zu bringen, bevor der Prozeß mit seinen Begleiterscheinungen sich abspielt und auswirkt.

schließen im Interesse der Sittlichkeit oder zur Eindämmung des oft unheimlichen Einflusses des bösen Beispiels.

Was die Restitutionspflicht betrifft, so ist eine solche vorhanden, wenn der Richter Geschenke angenommen hätte, gegeben zur Erreichung eines ungerechten Urteils; anders wäre zu entscheiden, wenn das Geschenk nach erfolgtem Urteil gemacht würde, ohne daß die Erwartung des Geschenkes Einfluß auf die Entscheidung übte. Dagegen wäre zu restituieren, auch wenn das Geschenk die Erreichung eines gerechten Urteils bezweckte, weil dem Richter ohnehin die Pflicht, ein gerechtes Urteil zu fällen, obliegt. Darüber hinaus müßte der schuldhaft verursachte Schaden ausgeglichen werden. Im allgemeinen ist der Grundsatz maßgebend, daß schwer schuldhafte Fällung eines ungerechten Urteils ersatzpflichtig macht.

In diesem Zusammenhang sind zwei kasuistische Fragen zu beantworten. Einmal die Frage, ob der Richter einen Angeklagten verurteilen müsse oder dürfe, dessen Schuld ihm privatim bekannt, dessen Schuld aber gerichtlich nicht erwiesen ist; sodann die Frage, ob der Richter einen Angeklagten freisprechen dürfe, der nach den ordnungsmäßig erbrachten Beweisen zu verurteilen wäre, dessen Schuldlosigkeit ihm jedoch privatim feststeht. Da kein Angeklagter verurteilt werden darf, dessen Schuld nicht ordnungsgemäß vor Gericht erwiesen wurde, so ist die erste Frage zu verneinen. Um die zweite Frage beantworten zu können, wird man zwischen Rechtsstreitigkeiten oder Zivilsachen und Gesetzesverletzungen oder Kriminalsachen zu unterscheiden haben; im zweiten Fall darf der Richter den, wie er weiß, unschuldig Angeklagten nicht verurteilen, dies käme einer lügenhaften Anschuldigung gleich; dagegen ist es geboten, bei Rechtsstreitigkeiten den gerichtlich ordnungsgemäß erbrachten Beweis entscheiden zu lassen, denn das Gemeinwesen würde geschädigt werden, wenn solche Beweise vom Richter unter Berufung auf das private Wissen ignoriert werden könnten. Im Zweifel ist zugunsten des Angeklagten zu entscheiden. Bleibt bei Rechtsstreitigkeiten zweifelhaft, wer im Rechte ist, so gilt der Grundsatz: in dubio melior est condicio possidentis, der tatsächliche Besitz einer Sache oder eines Rechtes begründet regelmäßig die Vermutung, daß der Besitzer der Berechtigte sei, während daher bei Strafsachen sichere Gründe erforderlich sind, um gegen den Angeklagten entscheiden zu können, müssen bei Rechtsstreitigkeiten bestimmt wahrscheinlichere Gründe vorliegen, um gegen den tatsächlichen Besitzer zu entscheiden. Die Geschworenen haben nach bestem Wissen und Gewissen zu urteilen.

Selbstverständliche Voraussetzung für die richterliche Tätigkeit ist die Gerechtigkeit der Gesetze, wonach der Richter Recht zu sprechen hat.

Wer sich freilich auf den Standpunkt stellt, daß der Staat die Quelle alles Rechtes sei, wird hier keine Bedenken kennen. Aber dieser Standpunkt ist widervernünftig und wird im Leben selbst von denen verleugnet und verlassen, die wissenschaftlich fest davon überzeugt zu sein scheinen. Nie dürfte daher der Richter offenbar ungerechte Gesetze seinem Urteil zugrunde legen. Über Mitwirkung bei Ausführung ungerechter Gesetze s. Nr. 362, 4.

Der Advokat muß genügende Rechtskenntnis besitzen und hat, wenn er eine Sache übernimmt, die der Wichtigkeit entsprechende Sorgfalt anzuwenden. In Kriminalsachen darf der Verteidiger gemäß der Intention des Gesetzes den sicher Schuldigen verteidigen, natürlich darf er keiner Lüge und keiner ungerechten Mittel sich bedienen; mindestens darf er das Mitleid der Richter oder der Geschworenen für den Angeklagten zu erregen suchen, wenn es ihm nicht möglich wäre, den Mangel der Schuld im Sinne des Gesetzes zu erweisen. Dagegen darf der Anwalt eine sicher ungerechte Zivilsache nicht übernehmen oder, nachdem er deren Ungerechtigkeit erkannt, nicht weiterführen, sonst ergibt sich möglicherweise eine Pflicht der Restitution. Handelt es sich um eine zweifelhafte Rechtssache, so dürfte er sie übernehmen, wenn er den Klienten darauf aufmerksam macht und jeglichen Betrug vermeidet, überdies müßte er bereit sein, die Sache aufzugeben, sobald er von deren Ungerechtigkeit überzeugt sein würde. Natürlich dürfte der Anwalt, nachdem er die Ungerechtigkeit der Sache erkannt und sie aufgegeben hat, nicht die Sache der Gegenpartei übernehmen, außer wenn besondere Gründe, wie Abwendung großen Schadens von einem Unschuldigen, Zufügung neuen Unrechtes, dies rechtfertigten, eine Verbindlichkeit bestünde mit Rücksicht auf die Schweigepflicht wohl sehr selten.

Die Restitutionspflicht ergibt sich für den Anwalt, wenn er ungerecht hohe Gebühren eingefordert, wenn er durch Unwissenheit oder Nachlässigkeit den Verlust des Prozesses für seinen Klienten verschuldet oder über die wirklichen Aussichten oder die Ungerechtigkeit der Sache dem Klienten keinen entsprechenden Aufschluß gegeben und so die Schädigung des andern verursacht hat, desgleichen wird er ersatzpflichtig, und zwar der geschädigten Partei gegenüber, wenn er eine ungerechte Sache zum Siege führt (vgl. Nr. 471). In dem vorletzten Fall kann die Schädigung dadurch verursacht werden, daß der Klient in falscher Zuversicht den Prozeß weiterführen läßt, oder sie kann in der Weise verschuldet werden, daß er infolge unrichtiger Belehrung den Prozeß vorschnell aufgibt, hier hätte der Anwalt nach den tatsächlich vorhanden gewesenen Aussichten zu restituieren, falls der Rechtsstreit nicht von neuem aufgenommen werden kann. Weiß der Advokat, daß bei beantragter Ehescheidung die Folgen nicht auf die bürgerliche Wir-

kung sich beschränken werden, so setzt die Übernahme der Verteidigung Gründe bedeutendster Art voraus.

§ 129. Strafzweck und Todesstrafe.

502. Die Strafe.

Die Strafen bestehen nach Aristoteles darin, daß Genußbringendes entzogen und Schmerzliches angetan wird, sie bedeuten gleichsam ein Heilverfahren, die Heilung eines Übels aber pflegt von seinem Gegenteil auszugehen; durch dieses Heilverfahren soll, wie Thomas erklärt, die Tugend wiederhergestellt werden (In Eth. 2, 2, lect. 3, d). Der Gesetzgeber will die Strafe nicht ihrer selbst wegen, sondern er will sie als eine Art Heilmittel gegen die Verfehlungen, er wendet daher die Strafe nur so weit an, als der Zweck, den Verfehlungen Einhalt zu tun, es erfordert (In Eth. 5, 14, lect. 16, i). Durch die Strafe soll aber auch ein Ausgleich im Sinne der kommutativen Gerechtigkeit geschaffen werden, der Täter hat seinem Willen, entgegen der rechtlichen Ordnung, zuviel nachgegeben und andern Schaden zugefügt, nun soll er entsprechend büßen (In Eth. 5, 7, lect. 6, e und f). Dieselben Gedanken bringt der heilige Augustinus zum Ausdruck. Die Strafe ist nach ihm ein zur Leitung und zum Schutz des Ganzen erforderlicher gerechter Ausgleich des Unrechtes,[24] zugleich soll die Strafe der Besserung und Abschreckung dienen; wie er sich den Zweck der Besserung näherhin denkt, zeigen die Worte: „Das Gute kann nur tun, wer es aus freien Stücken erwählt hat, die Furcht vor Strafe zwingt, wenn auch noch nicht die Freude an einem guten Gewissen der Antrieb wäre, die böse Begierde in das Gefängnis der Gedanken hinein,"[25] es soll also der Bestrafte in sich gehen und sich bessern, aber das, was zunächst erreicht werden will, ist die Verhinderung des Übeltäters an weiteren Übeltaten sowie die Abschreckung anderer. Wesentliche Zwecke der Strafe sind somit lediglich die Wahrung der Gerechtigkeit und die Abschreckung, entweder die Abschreckung des Übeltäters und der anderen oder, wie das Beispiel der Todesstrafe zeigt, nur die Abschreckung anderer.[26] Zum Wesen der Strafe gehört es nach Thomas von Aquin, daß sie dem Willen zuwider, daß sie schmerzlich und für eine Schuld verhängt ist (S. th. 1, 2, q. 46, a. 6 ad 2), und sie bezweckt gerechte Wiedervergeltung sowie die Abschreckung: die Menschen sollen, abgeschreckt

[24] Ep. 153, 6, 16. De civ. Dei 5, 24. 21, *1*
[25] Contra lit. Petil. 2, 83, 184.
[26] De civ. Dei 19, 16.

durch die Strafe, von der Sünde abstehen (S. th. 2, 2, q. 99, a. 4. q. 108, a. 1 und 4).[27] Somit ist die Strafe im staatlichen Sinne nichts anderes als sozialer Selbstschutz durch Wahrung der Gerechtigkeit und durch Abschreckung. Die kirchliche Strafe ist, entsprechend den Zwecken der Kirche, soviel als Entziehung eines Gutes zur Besserung des Delinquenten und zur Ahndung des Deliktes durch die legitime Autorität (C. c. 2215). Der Vertreter der Autorität muß und darf alles das anordnen und tun, was mit Rücksicht auf das Gemeinwohl nötig ist, denn Gott hat der Staatsgewalt das Wohl der Gesamtheit in dem Sinne anvertraut, daß die Sorge für das öffentliche Wohl oberstes Gesetz, ja ausschließlich Ursache und Grund des Regierungsamtes ist,[28] daher muß erlaubt und berechtigt sein, was zur Erhaltung des Ganzen sich als notwendig erweist (C. gent. 3, 146): die Androhung und Verhängung von Strafen ist gerechtfertigt pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae.[29] In dieser von Gott dem Staatslenker anvertrauten Aufgabe hat die Strafe ihren letzten Zweck und ihre letzte Begründung.

Danach sind die verschiedenen Strafrechtstheorien zu beurteilen. Seneka hat die möglichen Strafzwecke in dem Worte zum Ausdruck gebracht, es werde gestraft, quia peccatum est vel ne peccetur, er selbst lehnt den ersten Zweck ab und läßt nur den anderen Zweck gelten.[30] Jedoch in Wahrheit darf keiner dieser Zwecke allein betont werden, vielmehr sind beide Zwecke zu verbinden. Der staatlichen Autorität obliegt die Aufgabe, das Gemeinwohl zu schützen, daher hat sie nach dem Vorbild und nach dem Auftrag Gottes die Gerechtigkeit zu dem angegebenen Zweck zu verwirklichen (De reg. princ. 1, 12. 15. C. gent. 3, 146), denn die Gerechtigkeit ist das Fundament der Reiche (Spr. 29, 14), und nur so ist es möglich, das Gemeinwohl zu erhalten und zu sichern. Allen entgegengesetzten Auffassungen ist es nicht gelungen, den Vergeltungs- und Sühnezweck aus dem Bewußtsein der Menschen zu verdrängen: wer nicht hören will, muß fühlen; wer die Rechtsordnung verletzt, gegen den reagiert sie (S. th. 1, 2, q. 87, a. 1). Es wird also gestraft, weil gefehlt wurde. Aber keineswegs nur deshalb; vielmehr wird zugleich gestraft, damit nicht mehr gefehlt werde, der Delinquent soll abgeschreckt werden, andere ähnlich Gesinnte sollen desgleichen mit heilsamer Furcht erfüllt werden. Gewiß, der Zweck der Besserung ist tatsächlich von größter Bedeutung: der Delinquent soll in sich gehen und fortan aus Überzeugung

[27] Cicero, De off. 1, 11, 33. Zur ganzen Frage vgl. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus, S. 176 ff. Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas v. A., S. 170 ff.

[28] Leo XIII., Enc. Rerum novarum.

[29] Augustinus, De civ. Dei 5, 24.

[30] De ira 1, 16.

meiden, was zu meiden er zunächst mit rauher Gewalt gezwungen wurde, dadurch würde das Gemeinwohl am besten vor fernerer Bedrohung von seiner Seite geschützt sein. Allein oft genug muß man sich damit begnügen, das Gemeinwohl durch Abschreckung des Delinquenten und anderer zu schützen, ja man darf, wie bei der Todesstrafe klar wird, den Zweck der Besserung nicht als ebenso wesentlich betrachten wie den der Abschreckung: der Mörder ist hinzurichten zum Schutz der Gemeinschaft und zur Wahrung der Gerechtigkeit, ohne Rücksicht darauf, ob er sich bessert oder nicht (S. th. 1, 2, q. 87, a. 3 ad 2. 2, 2, q. 33, a. 6).

Was die Strafandrohung betrifft, so sind die angegebenen Gesichtspunkte zu beachten. Je schwerer die Verfehlung ist, um so empfindlicher muß die Strafe sein, hier ist die Idee des Contrapassum zu beachten (S. th. 2, 2, q. 61, a. 4. 1, 2, q. 66, a. 6 ad 2. q. 68, a. 1. q. 108, a. 3 ad 2. Nr. 125). Zu berücksichtigen ist außerdem die schlimme Gewohnheit, die eingerissen, sowie die Lockung, die in der Versuchung, die Sünde zu begehen, liegt (S. th. 1, 2, q. 105, a. 2 ad 9).

Was die Strafbemessung im einzelnen Fall angeht, so sind alle wichtigen Umstände, wodurch die Schuld gemindert oder gesteigert wird, in Betracht zu ziehen (S. th. 1, 2, q. 105, a. 2 ad 9. C. c. 2218, § 1). In Übung der Milde kann der Träger der Autorität, dem das Begnadigungsrecht zusteht, weitergehen als der Richter, der sich an die Normen des Gesetzes zu halten hat.

Soweit es der letzte Zweck der Strafe gestattet, soll mehr und mehr in die Strafrechtspflege der Geist der Milde und christlichen Humanität seinen Einzug halten. Freilich sind Bestrebungen, die mit der Erklärung des Verbrechens aus leiblich-psychologischer Eigenart im Sinne von Lombroso oder aus dem sozialen Milieu im Sinne von Liszt Ernst machen und die Strafe lediglich in ein Schutzmittel für die Gesellschaft umwandeln wollen, abzulehnen, desgleichen Bestrebungen, die Gefängnis und Zuchthaus in sentimentaler Humanität zu einer Art Erholungsheim machen würden: der Ernst der strengen Gerechtigkeit darf nicht beseitigt werden. Dagegen ist jede vernünftige Milderung innerhalb der angedeuteten Grenzen vom christlichen Standpunkt aus nur zu begrüßen, so der bedingte Straferlaß und andere vernünftige Milderungen. Zu begrüßen sind desgleichen die Bestimmungen des Jugendgerichtsgesetzes vom 16. Februar 1923 mit dem Grundgedanken, daß mehr Erziehungsmaßnahmen als Strafen in Anwendung kommen müssen, durchaus rationell ist auch die Bestimmung, daß die Verhandlungen nicht öffentlich sein sollen. Nicht minder zu billigen ist die Idee des modernen Strafvollzuges, wonach als Ziel gilt, die Bestraften der Gesellschaft wieder als brauchbare Mitglieder zuzuführen. Daß dabei der religiöse Einfluß

von besonderer Bedeutung ist, braucht kaum betont zu werden (vgl. RV. a. 141).

503. Das Recht der Todesstrafe.

1. Die Heilige Schrift anerkennt das Recht der Todesstrafe; die Staatsgewalt ist befugt, in gewissen Fällen die Todesstrafe zu verhängen. So bedrohte die alttestamentliche Gesetzgebung eine Reihe von Verbrechen mit dem Tode, und besonders wurde das Prinzip durchgeführt: „Wer Menschenblut vergossen, dessen Blut soll ebenfalls vergossen werden, denn nach Gottes Bild wurde der Mensch geschaffen" (Gen. 9, 6. Ex. 21, 12, 14. 23. Lev. 20, 1 ff. 24, 17. 21. Deut. 17, 6. 19, 11 ff.). Das Recht der Todesstrafe wird von Christus bestätigt (Joh. 19, 10 f.), und der Apostel Paulus stellt im Sinne seines Meisters fest: „Nicht umsonst trägt die Obrigkeit das Schwert, Gottes Gehilfin ist sie, eine Rächerin zum Zorne dem, der das Böse verübt" (Röm. 13, 4). Wie jedes Recht, so geht also auch das Recht der Obrigkeit, die Todesstrafe über einen Verbrecher zu verhängen, auf eine Pflicht der Obrigkeit gegen Gott zurück, denn „nicht umsonst trägt sie das Schwert." Wenngleich die Kirche, soweit nur möglich, der Milde das Wort redet und die direkt zu Todesurteil und Hinrichtung Mitwirkenden für irregulär erklärt (C. c. 984, 6 f.), so lehrt sie doch, daß die weltliche Gewalt ein Todesurteil aussprechen und vollziehen darf, wenn dabei der Zweck der Gerechtigkeit maßgebend ist und die erforderliche Sorgfalt und Sachlichkeit nicht außer acht gelassen wird.[31] Diese Lehre entspricht der gesamten christlichen Tradition. Kurz und klar hat Klemens von Alexandrien, unter Verwendung stoischer Gedanken, das Recht der Todesstrafe ausgesprochen und begründet: wenn einer bis zur äußersten Ungerechtigkeit sich hinreißen läßt und gleichsam unheilbar zu sein scheint, dann muß das Gesetz für die andern Sorge tragen, damit sie von ihm nicht zugrunde gerichtet werden, das Gesetz wird in solchen Fällen am besten und heilsamsten bestimmen, daß der Übeltäter wie ein schädliches Glied des ganzen Leibes abgetrennt und hingerichtet werde.[32] Trotz seiner außerordentlichen Milde, womit Augustinus um Schonung für den Übeltäter bittet, damit er nicht ohne Buße dahinsterbe,[33] bestreitet er dennoch der Obrigkeit keineswegs das Recht, die Todesstrafe zu verhängen und zu vollziehen.[34] Thomas von Aquin hat dann im Sinne der christlichen Tradition die Lehre von der Rechtmäßigkeit der Todesstrafe

[31] Denz. n. 425.

[32] Strom. 1, 27.

[33] Sermo 13, 8.

[34] Ep. 134, 2. 153, 6, 17. S. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus, S. 176 ff.

übernommen und sie wissenschaftlich eingehend begründet (S. th. 2, 2, q. 64, a. 2 f.).

2. Die vernunftmäßige Begründung des Rechtes der Todesstrafe hat von dem letzten Zweck der Strafe, also von der Notwendigkeit des staatlichen Selbstschutzes auszugehen und von dem Prinzip, daß das erlaubt sein muß, was zur Erhaltung des Ganzen als notwendig sich erweist. Wie der Arzt zur Erhaltung des Leibes ein krankes Glied, von dem der Gesundheit und dem Leben Gefahr droht, entfernt, so kann der Vertreter der staatlichen Gewalt Glieder der Gesellschaft durch die Todesstrafe entfernen, die den Frieden der Gemeinschaft durch ihr verbrecherisches Treiben gefährden. Zweifellos geht das Gemeinwohl dem Einzelwohl vor, wenn nun durch das Verhalten verworfener Menschen der Friede der menschlichen Gesellschaft gefährdet und gestört wird, so muß das Einzelwohl dem Gemeinwohl geopfert werden (C. gent. 3, 146. S. th. 2, 2, q. 64, a. 2. Cat. Rom. 3, 6, 4). Linsenmann hält diese Theorie nicht für zureichend und glaubt, im Recht der Notwehr die der Theorie notwendige Begrenzung und Bestimmtheit gefunden zu haben.[35] In Wahrheit ist jedoch gerade diese Auffassung durchaus unzureichend, denn davon kann keine Rede sein, daß die Staatsgewalt nur in Fällen eigentlicher Notwehr die Todesstrafe verhängen dürfte, also etwa angesichts frevelhafter Auflehnung gegen den Staat, die nur so unterdrückt werden kann; zuzugeben ist, daß, wenn der Begriff der Notwehr im weiteren Sinne genommen wird, die Theorie Linsenmanns richtig erscheint, dann aber ist auch die Theorie des heiligen Thomas richtig, denn es besteht alsdann zwischen beiden keinerlei Unterschied mehr. Die Todesstrafe ist und bleibt erlaubt, sobald sie zum Schutze des Friedens und der Rechtssicherheit im Staate als notwendig sich erweist und ein diesen Frieden gefährdendes Verbrechen vorliegt. Die letzte Begründung des Rechtes der Todesstrafe ist also in der Notwendigkeit zu finden, das Gemeinwohl wirksam zu schützen. Daß dieses gegenüber dem Verbrechertum wirksam nur durch die Todesstrafe zu schützen ist, zeigt sich deutlich beim Verbrechen des Mordes: Staaten, die modernen Ideen nachgebend, die Todesstrafe abschafften, mußten sie zu wirksamer Abschreckung wieder einführen. Nicht außer acht zu lassen ist gerade beim Mord überdies der andere Zweck der Strafe, die Verwirklichung der Gerechtigkeit, der die Staatsgewalt im Namen des Höchsten zu dienen hat und die sie in seinem Auftrag durchführen soll; schließlich ist ja auch hier wieder die Rücksicht auf das Gemeinwohl entscheidend: das Gemeinwohl ist nur dadurch zu erhalten, daß nicht allein die Übeltäter abgeschreckt werden, sondern zugleich die Gerechtigkeit, der Gedanke der gerechten Wiederver-

[35] Lehrbuch der Moraltheologie, S. 480.

geltung gewahrt wird, andernfalls wird das Rechtsbewußtsein aufs schwerste erschüttert. Endlich kann, um die vernunftmäßige Begründung zu vollenden, auf die übereinstimmende Überzeugung und Übung der Völker hingewiesen werden, daraus ist zu entnehmen, daß es sich um eine notwendige Ordnung handelt. Die seit Beccaria (1764) vom einseitigen Individualismus ausgehende Bekämpfung der Todesstrafe konnte über das gesunde Urteil der Vernunft nicht obsiegen; auch der Sozialismus, der, vom Individualismus ausgehend, ein Gemisch von extremen Ideen darstellt, ist erklärter Gegner der Todesstrafe, was aber seine Vertreter nicht abhält, dort, wo sie zur Macht gelangt sind, die Todesstrafe in barbarischer Weise anzuwenden.

3. Die Frage, ob die Todesstrafe abgeschafft werden könne, wird von Linsenmann bejaht, es sei ein Zustand bürgerlicher Ordnung denkbar, wo einzelne gemeingefährliche Elemente mit leichteren Zwangsmitteln niedergehalten werden könnten, die Todesstrafe also entbehrlich wäre, die gesetzliche Abschaffung sei einfach eine politische oder Kulturfrage, ein Rechtsgrund steht ihr nicht entgegen.[36] Allein die Obrigkeit trägt „nicht umsonst" das Schwert (Röm. 13, 4), und es geht, was speziell das Verbrechen des Mordes betrifft, nicht an, die Idee der gerechten Wiedervergeltung völlig auszuschalten oder zu ignorieren.

Die Frage, auf welche Verbrechen die Todesstrafe zu setzen sei, ist je nach dem Stand der Kultur und den Erfordernissen des Gemeinwohles nicht immer und überall in derselben Weise zu beantworten. Das mosaische Gesetz ist also nicht maßgebend; seine Bestimmungen sind ja auch, soweit es sich um Judizialgesetze handelt, aufgehoben. Vorausgesetzt ist bei den todeswürdigen Verbrechen, daß dabei Verbrechen mit irreparablem Charakter und besonderer Abscheulichkeit in Betracht kommen (S. th. 2, 2, q. 66, a. 6 ad 2).

Die weitere Frage, ob dem Träger oder dem höchsten Vertreter der staatlichen Gewalt das Begnadigungsrecht einzuräumen sei, ist im Geiste des Christentums und der christlichen Tradition zu bejahen,[37] doch darf die Ausübung des Begnadigungsrechtes im einzelnen Fall dem Gemeinwohl nicht schaden (S. th. 2, 2, q. 67, a. 4). Das Begnadigungsrecht muß bestehen, zumal wenn es sich um die Todesstrafe handelt, weil sonst leicht unerträgliche Härten die Folge sein könnten.

4. Einwendungen. Vom religiösen Standpunkt aus wird eingewendet, Gott verbiete die Tötung eines Menschen; diese Deutung des Gottesgebotes widerspricht aber durchaus dessen Sinn, denn es wird durch den Dekalog nur die ungerechte Tötung verboten (S. th. 1, 2, q. 100, a. 8 ad 3).

[36] Lehrbuch der Moraltheologie, S. 473.

[37] Augustinus, Ep. 139, 2.

Im Sinne moderner Humanität wird auf die Menschenwürde hingewiesen, wodurch solche Behandlung eines Menschen verwehrt sein soll. Mit Thomas von Aquin wird man hierauf erwidern müssen, daß der Mörder die Menschenwürde mit Füßen tritt, daß auf ihn, wenn auf irgendwen, das Wort der Schrift Psalm 48, 21 Anwendung findet und daß ein solcher Übeltäter schädlicher ist als ein vernunftloses Tier (S. th. 2, 2, q. 64, a. 2 ad 3. In Pol. 1, 2, lect. 1, y). Unantastbar ist die Menschenwürde nur, solange der einzelne sie nicht selbst aufgibt.

Zuzugeben ist, daß die Möglichkeit der Besserung unter Umständen durch die Todesstrafe abgeschnitten wird, aber solches geschieht durch die Schuld des Verbrechers selbst, der sich nicht bessern will. Allerdings könnte der Verbrecher, ließe man ihn am Leben, sich vielleicht später noch bekehren, aber die Gefahr, die von seinem Leben droht, ist größer und gewisser, als das von seiner Besserung zu erwartende Gut. Im übrigen haben die zum Tod verurteilten Verbrecher ja auch so die Möglichkeit, sich zu Gott zu bekehren, sind sie so verstockt, daß sie selbst angesichts des Todes ihren Sinn nicht vom Bösen abwenden, so kann man mit genügender Wahrscheinlichkeit vermuten, daß sie sich nie bessern würden (C. gent. 3, 146). Natürlich ist dem Delinquenten, wenn immer möglich, so viel Zeit zu lassen, daß er die Gnadenmittel der Kirche empfangen kann.

Der Gefahr des Justizmordes würde allerdings am sichersten durch Abschaffung der Todesstrafe vorgebeugt. Aber wenn mit Gewissenhaftigkeit verfahren und nach dem Grundsatz gehandelt wird, daß im Zweifel eher ein Schuldiger freizusprechen als ein Unschuldiger zu verurteilen ist, so wird die Gefahr des Justizmordes auf ein Mindestmaß herabgemindert. Diesem unleugbar nie ganz zu beseitigenden Übel steht alsdann ein weit größeres, dem Gemeinwohl und der Gesellschaft drohendes Übel gegenüber, wenn entweder die Todesstrafe abgeschafft oder auf Fälle beschränkt wird, wo jeglicher Irrtum absolut ausgeschlossen ist. Übrigens sind auch andere Strafen irreparabel; und zudem lehrt der Glaube eine Ausgleichung nach diesem Leben.

§ 130. Schutz der Religion und Sittlichkeit. Sorge für Volksbildung.

504. Schutz der Religion und Sittlichkeit.

Der Staat hat direkt lediglich für das Gemeinwohl zu sorgen, er hat also kein Recht, sich in das private sittliche Leben der einzelnen einzumischen, zudem ist der Staat auch nicht befähigt, sich hier einzumischen, denn Moralität läßt sich nicht durch äußere Gewalt erzwingen. Dasselbe gilt hinsichtlich der privaten Religiosität und Religionsübung. Direkt für das religiöse und sittliche Leben zu sorgen hat die Kirche, sie hat im Auftrage ihres gött-

lichen Stifters das Sittengesetz zu verkünden, das sittliche und religiöse Leben zu pflegen und die äußere Gottesverehrung zu regeln.

Dagegen kann und soll der Staat mittelbar das sittliche und religiöse Leben beeinflussen. Und er hat allen Grund, seine Macht im Sinne der Förderung von Religion und Sittlichkeit einzusetzen und seine in dieser Hinsicht ihm obliegenden Pflichten zu erfüllen. Dies ergibt sich aus der Bedeutung von Religion und Sittlichkeit für das Gemeinwohl: ohne die bürgerlichen Tugenden kann das Gemeinwohl nicht bestehen, ohne Religion aber verliert jegliche Tugend Halt und Festigkeit, im Interesse des Gemeinwohls hat daher die Staatsgewalt die Förderung und den Schutz von Religion und Sittlichkeit sich angelegen sein zu lassen. Auch die Verfassung des neuen Deutschen Reiches hat es keineswegs unternommen, Staat und Religion einfachhin zu trennen und sich der Religion gegenüber als uninteressiert zu erklären (vgl. RV. a. 135 ff.).

Negativ und positiv vermag der Staat auf die Erfüllung der angedeuteten Aufgabe hinzuarbeiten. Negativ, indem er mit seinen Mitteln der Verbreitung von gemeingefährlichen unsittlichen Lehren, von unsittlichen Büchern und Bildern entgegentritt, indem er überhaupt Bestrebungen, die Sittlichkeit im Volke und besonders bei der Jugend zu untergraben, wirksam begegnet, indem er öffentliche Angriffe auf die Ehre und Würde der Religion ahndet und abwehrt. Positiv fördernd kann die Staatsgewalt eingreifen durch Gesetze und Einrichtungen, bestimmt und geeignet, gesundes Familienleben, christliche Erziehung der Jugend[38] und wahre Volksbildung günstig zu beeinflussen; hier kommt insbesondere auch das staatliche Eingreifen auf dem Gebiet der Fürsorgeerziehung in Betracht, die keineswegs zuvörderst durch den Psychiater, sondern in erster Linie durch Geistliche und Jugenderzieher zu leiten ist, ferner kommen in Betracht Maßnahmen auf dem Gebiete der Bevölkerungsfrage: Erziehungsbeihilfen, Heimstättenverleihung, Steuererleichterungen, und viele andere Anordnungen und Maßregeln, wodurch die öffentliche Sittlichkeit gefördert und so eine der notwendigsten Voraussetzungen des Gemeinwohles gesichert wird. Nicht wenig vermag der Staat sodann zum Schutz der Sittlichkeit und auch der Religion beizutragen durch Strafrecht und Strafrechtspflege, wenn anders sie vom rechten Geist beherrscht sind; ebenso kann durch ein dem Naturrecht Rechnung tragendes Zivilrecht und dessen verständige Anwendung der Sinn für Gerechtigkeit und darüber hinaus

[38] Im Interesse der sittlichen Erziehung wird die Staatsgewalt das in den späteren Jahren verderblich wirkende Prinzip der Koedukation beim Schulunterricht nach Möglichkeit einschränken und ausschalten.

sogar für edle Rücksicht und soziale Pflichterfüllung geweckt und gefördert werden.

Nicht zuletzt ist von Wichtigkeit, daß der Staat, will er seiner Schutzpflicht gegenüber der Religion und Sittlichkeit genügen, der Kirche volle Freiheit auf ihrem Gebiet in Lehre, Kult und gesamter Betätigung gewährt und gewährleistet, aber nicht so, daß er diesen Schutz durch Einräumung voller Freiheit an die destruktiven Mächte wieder zunichte macht; er hat zudem ihre auf Befestigung von Religiosität und Sittlichkeit gerichteten Bestrebungen nach Möglichkeit zu unterstützen, den Religionsunterricht zum Mittelpunkt der Jugenderziehung zu machen sowie die Heiligung des Sonntags gesetzlich zu garantieren.

In keiner Weise wäre es jedoch zu billigen, wenn die Staatsgewalt einzig deswegen Religion und Kirche begünstigen, schützen und unterstützen wollte, weil sie davon Nutzen hat, „denn es ist klar, daß die bürgerliche Gesellschaft nach göttlichem Willen besteht, ob wir ihre Bestandteile oder ihre Form, die Autorität, oder ihre Ursachen oder die vielen und großen Vorteile betrachten, die sie den einzelnen bringt": die bürgerliche Gesellschaft hat als solche Gott zum Urheber, Gebieter und Herrn, und sie hat ihm daher in Ehrfurcht zu dienen, ein Staat ohne Gott ist ein Verstoß gegen Vernunft und Gerechtigkeit.[39] Auch die staatliche Gemeinschaft muß die Art und Weise der Gottesverehrung üben, die Gott selbst angeordnet hat. Unter keinen Umständen darf der Staat sich so gebaren, als ob Gott nicht existierte, der Staat darf nicht die Sorge für die Religion als etwas ihm Fremdes und Nutzloses von sich weisen und von den verschiedenen Bekenntnissen beliebige zulassen.[40] Der Staat hat also die Religion zu pflegen, es obliegt ihm diese Pflicht, weil Gott auch der höchste Herr des Staates ist, weil ohne Religion jede Autorität erschüttert wird und weil die Vernachlässigung der Religion durch die Staatsgewalt die Vernachlässigung der wichtigsten bürgerlichen Interessen bedeutet. Aber das genügt nicht, der Staat hat darüber hinaus eine Pflicht der Gottesverehrung: eingedenk der Wahrheit, daß an Gottes Segen alles gelegen, hat die Staatsgewalt insbesondere wichtige politische Akte durch Veranlassung gottesdienstlicher Feiern einzuleiten und vorzubereiten. Manchem Staatsmann fehlt es weder an gläubiger Überzeugung noch an Einsicht, sondern nur an dem Mut, in den Augen einer urteilslosen, von gewissen nichtchristlichen Elementen geleiteten Masse als rückständig zu gelten. Noch weitergehende Pflichten und Rechte auf religiösem Gebiete hätte die Staatsgewalt, wenn die Kirche nicht bestünde (vgl. S. th. 1, 2, q. 99, a. 3 und De reg. princ. 1, 14).

[39] Leo XIII., Enc. Libertas.

[40] Leo XIII., Enc. Immortale Dei.

505. Die Prostitution. Als außerordentliche Gefahr für Volk und Gesellschaft vor allem in sittlicher Hinsicht stellt sich die Prostitution dar, eine Quelle schmählicher Sünden und häßlicher Krankheiten zugleich. Die Prostitution, die gewerbsmäßige Unzucht weiblicher oder männlicher Personen, hat als qualifizierte Unzucht zu gelten, und zwar wegen ihres Charakters als Lasters sowie wegen der systematischen Verführung oder Anreizung zur Sünde, wozu noch andere schwere Verfehlungen, Ehebruch, widernatürliche Unzucht oder die Gefahr der Ansteckung und der Verbreitung schwerer Erkrankungen kommen können. Regelmäßig gewähren die Gesetze der Prostitution Duldung, vom deutschen StGB. (§ 361, 6) wird nur gefordert, daß die betreffenden weiblichen Personen sich der Polizeiaufsicht unterstellen und die polizeilichen Vorschriften zur Sicherung der Gesundheit, des öffentlichen Anstandes und andere Bestimmungen beachten. Daß die staatliche Reglementierung mit Meldepflicht und ärztlicher Zwangsuntersuchung der Prostituierten, zuerst durch Napoleon I. eingeführt, versagt, indem sie die Unsittlichkeit begünstigt und die Verbreitung ansteckender Krankheiten nicht hindert, ist nicht zu verkennen. Freilich ist auch nicht zu leugnen, daß die Staatsgewalt unter bestimmten Verhältnissen, die zur Wahl des kleineren Übels nötigen, die Prostitution, diese schreckliche Folge des Sündenfalles, dulden darf (S. th. 2, 2, q. 10, a. 11).[41] Staatliche Bestrafung allein wird wohl meist nicht zum Ziele führen; doch hat die Staatsgewalt jedenfalls öffentlichem Ärgernis, ungebührlicher Beschränkung der Freiheit sowie allen Versuchen entgegenzutreten, die Besserung der Gefallenen zu verhindern. Daraus, daß staatlicher Zwang nicht ausreicht, darf aber nicht gefolgert werden, daß auf Zwangsmaßnahmen überhaupt zu verzichten sei, denn es wäre verhängnisvoll, unter den modernen Verhältnissen die gewerbsmäßige Unzucht für straffrei zu erklären, vielmehr sollte die Prostitution gesetzlich verboten und das Verbot durch sittenpolizeiliche Überwachung ergänzt werden, im Falle der Verletzung der staatlichen Vorschriften müßte, was die jugendlichen und noch besserungsfähigen Personen betrifft, gesorgt werden, daß sie in öffentlich geförderten, womöglich von Ordensfrauen geleiteten Anstalten zur Besserung der Gefallenen entsprechende Zeit hindurch untergebracht werden.

506. Staat und Kirche. Das Verhalten des Staates zur Kirche soll und kann ein vertrauensvolles sein, ist das Vertrauen, von dem die gegenseitigen unvermeidlichen Beziehungen getragen sein sollten, nicht vorhanden, so ergeben sich daraus die größten Übelstände. Gleichwohl werden von solchen, die eigentlich der Wahrheit zu dienen berufen sind, unbedenklich längst

[41] Augustinus, De ord. 2, 4.

widerlegte Ansichten über die kirchliche Wertung des Staates verbreitet, die das Vertrauen des Staates zur Kirche erschüttern müssen. Schon nach patristischer Auffassung sei der Staat als Reich Satans, als Werk des Bösen angesehen worden,[42] höchstens sei der Staat als sittlich gerechtfertigt zu erachten, wenn er der Kirche willig diene; entsprechend mittelalterlicher Praxis habe Pius IX. im Syllabus die politische Souveränität des Staates bestritten, die Kirche gehe nur auf Schwächung des Staates aus.[43] Es ist sehr bezeichnend für die Forscher, die nicht müde werden, längst als solche nachgewiesene Irrtümer zu wiederholen, daß sie die klare und nicht mißverständliche Staatslehre Leos XIII. außer acht zu lassen pflegen, obwohl sie für die modernen Katholiken maßgebend ist. Ausdrücklich weist Leo XIII. die Verleumdung zurück, als wollte die Kirche über den Staat herrschen: je auf dem eigenen Gebiete soll Freiheit bestehen, der Staat ist auf seinem eigentümlichen Gebiete selbständig, desgleichen sind die politischen Parteien und deren Mitglieder auf rein politischem Gebiete durchaus selbständig. Kommt das für Staat und Kirche gemeinsame Gebiet in Frage, so soll der Weg friedlicher Vereinbarung eingeschlagen werden. Solange die Staatsgewalt sich auf ihrem Gebiet bewegt und gegen Seelenheil und Naturrecht nicht verstößt, hat die Kirche keinerlei Anlaß und Grund, sich einzumischen; nur wenn durch das staatliche Gesetz oder Vorgehen das Naturrecht oder das Interesse des Seelenheils verletzt würde, hätte die Kirche Pflicht und Recht, mit ihren Mitteln einzugreifen und dagegen aufzutreten, hier würde sich die Superiorität der Kirche auswirken, darin bestehend, daß sie als Hüterin der höchsten Interessen und Zwecke der Menschheit zum Schutz des Seelenheiles alles Erforderliche sowohl den einzelnen als auch den Staaten gegenüber anzuordnen hat.[44] Zu beachten ist jedoch, daß diese Grundsätze sich abstrakt aus dem gottgewollten Verhältnis der beiden Gewalten ergeben, in der Wirklichkeit ist zu berücksichtigen, daß es vielfach nicht katholische Staaten und Regierungen sind, die der Kirche gegenüberstehen; hier wird die kirchliche Oberleitung bei Verstößen gegen Naturrecht und Seelenheil zwar auch nicht schweigen, aber sie wird auf Mahnungen und Vorstellungen beschränkt sein. Übt so die Kirche die ihr von Gott anvertraute höchste Gewalt aus, so beeinträchtigt sie, die treueste Hüterin der bürgerlichen Freiheiten, nicht etwa die Freiheit der Staaten und Völker, sondern schützt sie nur gegen Mißbrauch und Gefährdung. Klar und bestimmt bringt auch, um dies noch eigens hervorzuheben, die katholische Staatslehre zum Ausdruck, daß der Staat der

[42] Vgl. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus, S. 37 ff.

[43] Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner, S. 306.

[44] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII., S. 48 ff.

von Gott gewollt ist und wichtige Zwecke zu verwirklichen hat, selbständige sittliche Bedeutung besitzt: nicht erst die Kirche verleiht ihm diese Bedeutung.

507. Trennung von Kirche und Staat. Mit Recht bezeichnet Pius X. im Sinne der christlichen Tradition den Grundsatz, wonach Staat und Kirche zu trennen sind, als durchaus falsch und höchst verderblich. Dieser Grundsatz beruht auf der Annahme, der Staat brauche sich in keiner Weise um die Religion zu kümmern; hierin liegt ein schweres Unrecht gegen Gott, den Begründer und Erhalter der menschlichen Gesellschaft, als der Gott nicht nur privatim, sondern auch öffentlich zu verehren ist. Sodann liegt jenem Prinzip offenbar die Leugnung des Übernatürlichen zugrunde; man berücksichtigt als Maßstab staatlicher Betätigung lediglich die Wohlfahrt dieses irdischen Lebens, die nächste Aufgabe der bürgerlichen Gesellschaft, dagegen läßt man die höchste und wichtigste Angelegenheit der Bürger, die ewige Seligkeit, völlig außer acht, als handelte es sich um eine dem Staat fremde Sache; in Wahrheit aber müßte das Staatswesen der Erreichung des höchsten und absoluten Gutes nicht hinderlich, sondern förderlich sein. Ferner verkehrt jener Grundsatz die weise göttliche Ordnung, wodurch augenscheinlich die Eintracht zwischen der religiösen und bürgerlichen Gemeinschaft gefordert wird, denn wenn die Gebiete auch verschieden sind, die Menschen, über die sich die beiderseitige Herrschaft erstreckt, sind dieselben, so ergeben sich Berührungspunkte und es ergibt sich die Notwendigkeit einer Verständigung, sind aber Staat und Kirche getrennt, so sind Streit und Verwirrung die Folge. Schließlich bedeutet der Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche eine sehr große Schädigung für die bürgerliche Gesellschaft selbst, diese kann, wenn die Religion zurückgesetzt und mißachtet wird, nicht gedeihen und auf die Dauer bestehen, denn die Religion ist dem Menschen die höchste Führerin und Lehrerin zu gewissenhafter Beachtung von Recht und Pflicht.[45] Noch verwerflicher aber wird das Vorgehen der Gegner der Kirche, wenn sie nach vollzogener Trennung die kirchliche Tätigkeit sich nicht frei entfalten lassen, sondern alles aufbieten, um die Freiheit der Kirche zu schmälern und einzuengen und die Kraft der christlichen Institution zu lähmen.[46]

508. Volksbildung. Daß Verstandesbildung und sittliche Bildung einen gewissen Zusammenhang, der allerdings in seiner Bedeutung nicht überschätzt werden darf, aufweisen, wurde bereits hervorgehoben (Nr. 39, 4. 227). Schon aus diesem Grunde darf dem Staate die Volksbildung nicht gleichgültig sein.

[45] Pius X., Enc. Vehementer Nos, d. d. 11. 2. 1906.

[46] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII., S. 55 ff. Denz. n. 1615. 1755. 1995. Sägmüller, Die Trennung von Kirche und Staat, 1907.

Dazu kommt das außerordentlich gesteigerte Bildungsbedürfnis sowie die Notwendigkeit höherer Bildung angesichts der Erfordernisse des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen, nicht zuletzt des politischen Lebens; da nun die einzelnen auch mit vereinter Kraft den so erwachsenden Aufgaben des Unterrichtswesens nicht genügen können, ergibt sich für den Staat die Pflicht, die intellektuelle Volksbildung zu fördern. So obliegt der Staatsgewalt zweifellos die Pflicht, soweit die interessierten Kreise versagen, für die heutzutage erforderliche Fachbildung zu sorgen.

Das hauptsächliche Mittel, die intellektuelle Bildung zu fördern, ist für den Staat die Schule. Daher legt sich hier die Frage nahe, welches die Rechte des Staates auf dem Gebiete der Schule sind. Um diese Frage beantworten zu können, sind zunächst die Rechte der Eltern, der Gemeinde und der Kirche festzustellen. Von Natur steht es den Eltern als eigenes Recht zu, ihre Kinder zu unterrichten und zu erziehen, wobei sie pflichtgemäß darauf zu achten haben, daß die Erziehung und Belehrung des Kindes mit dem Ziele, dessentwegen sie von Gottes Güte Nachkommenschaft erhielten, übereinstimmt. Deshalb müssen die Eltern mit aller Energie darauf hinarbeiten, auf diesem Gebiet jedes Unrecht zu bekämpfen und unter allen Umständen dahin zu gelangen, daß es in ihrer Macht steht, die Kinder, wie es sein soll, in christlichem Sinn zu erziehen und besonders von Schulen fernzuhalten, wo sie vom Gift der Gottlosigkeit bedroht werden. Handelt es sich um rechtschaffene Ausbildung der Jugend, kann es nie eine zu große Anstrengung und Mühe geben.[47] Die Gemeinde stellt sich als natürliche Entfaltung der Familie dar, sie darf, weil sie ein natürliches Gebilde ist und ihren besonderen Zweck hat, nur so weit in ihrer Selbständigkeit vom Staate beschränkt werden, als es durch das Gemeinwohl erfordert wird; daher muß es der Gemeinde unbenommen bleiben, den örtlichen Verhältnissen angepaßte Schulen zu begründen, natürlich ohne daß die Rechte der Eltern oder der Kirche geschmälert werden und ohne daß die Oberaufsicht des Staates ausgeschlossen würde. Was das Recht der Kirche betrifft, so hat sie, entsprechend ihrem höchsten Lehrauftrag, die religiöse Unterweisung der Jugend in sämtlichen Schulen autoritativ zu überwachen, die bischöflichen Ortsbehörden haben darüber zu wachen, daß in den Schulen ihres Sprengels nichts gegen Glauben oder gute Sitten gelehrt werde oder geschehe, ihnen kommt auch das Recht zu, die Religionslehrer und die Religionsbücher zu approbieren, ebenso das Recht, aus religiösen oder sittlichen Gründen zu verlangen, daß ein Lehrer oder ein Buch entfernt werde (C. c. 1381). Ferner hat die Kirche das Recht, Schulen aller Art, von der Elementarschule bis zur Uni-

[47] Leo XIII., Enc. Sapientiae christianae, d. d. 10. 1. 1890.

versität, zu begründen (C. c. 1375). Voranstehen muß stets die religiöse und sittliche Erziehung (C. c. 1372, § 1). Simultanschulen dürfen von katholischen Kindern nicht besucht werden, der Bischof hat nach der Norm der vom Apostolischen Stuhl gegebenen Richtlinien zu entscheiden, unter welchen Umständen und unter welchen Kautelen zur Vermeidung der Gefahr der Glaubensgefährdung der Besuch geduldet werden könne (C. c. 1374).

Der Staat seinerseits hat angesichts der modernen Verhältnisse die Pflicht und daher auch das Recht, auf dem Gebiete der Volksbildung fördernd, ergänzend und leitend einzugreifen, soweit das Gemeinwohl es erheischt und es ohne ungebührliche Beeinträchtigung der Freiheit sowie der Rechte von Familie, Gemeinde und Kirche geschehen kann. Mit Recht hat Pius IX. den „so unheilvollen" Irrtum des Kommunismus und Sozialismus verworfen, wonach die Familie ihren ganzen Existenzgrund lediglich vom bürgerlichen Gesetz ableitet und deshalb auch alle Rechte der Eltern auf die Kinder und zumal das Recht des Unterrichts und der Erziehung nur vom staatlichen Gesetz stammen und abhängen.[48] Es wäre Anmaßung, wenn der Staat sich zum ausschließlichen Herrn des öffentlichen Schulwesens aufwerfen und die Kirche vom Unterricht und von der Erziehung in den Volksschulen fernhalten wollte; nicht gebilligt kann auch werden eine Methode der Jugenderziehung, wobei vom Glauben und von dem kirchlichen Einfluß und Recht abgesehen wird und nur oder hauptsächlich natürliche Kenntnisse und die Zwecke des sozialen irdischen Lebens maßgebend sind.[49] Positiv ist festzustellen, daß der Staat, um die für seine Bürger heutzutage erforderliche Bildung zu sichern, zum Lernzwang auf dem Gebiete der elementaren Fächer berechtigt ist, jeder hierüber hinausgehende Zwang ist ungerechtfertigt und willkürliche Beeinträchtigung der Freiheit; nur mit Rücksicht auf die sittliche Erziehung könnte der Schulzwang begründet werden, die sittliche und die davon nicht zu scheidende religiöse Erziehung aber ist Sache der Kirche, nicht des Staates. Gerade bei freiem Wettbewerb von Staat, Kirche und Privaten wird sich das Unterrichtswesen am besten entfalten, ja es hat Zeiten gegeben, wo das Unterrichtswesen in schönster Blüte stand, obwohl der Staat damals noch an dem entgegengesetzten Extrem festhielt und noch nicht zur Idee der ausschließlich beanspruchten Souveränität auf dem Gebiet der Schule sich emporgeschwungen hatte. Die Folgen der staatlichen Zwangsschule oder des staatlichen Monopols, verbunden mit dem Schulzwang für die Kinder, sind leicht abzusehen und zu erkennen: die Folgen sind Verhinderung des Fortschrittes, Bureaukratisierung, Verekelung des Schulbesuches, Benützung der Schule

[48] Denz. n. 1694.

[49] Denz. n. 1745. 1747 f.

durch die gerade herrschende Partei zur Förderung der eigenen Zwecke, Beeinträchtigung fremder Überzeugung, Verursachung schwerer innerer Konflikte, Gefährdung der Religiosität und andere verderbliche Übelstände und schlimme Erscheinungen. Oberflächlich wäre es, zu meinen, die staatliche Zwangsschule und Einheitsschule werde den sozialen Ausgleich bringen oder wesentlich hiezu beitragen, das Problem liegt viel tiefer, ganz abgesehen davon, daß die Wahrung der Standesunterschiede christlicher und vernünftig sozialer Auffassung entspricht, deren Bekämpfung aber sozialistisch ist. Natürlich verbindet der Liberalismus und der Sozialismus, geeint durch dieselbe Weltanschauung und gleicherweise geführt vom emanzipierten Judentum, mit der Forderung der Zwangsschule die weitere Forderung zunächst der Simultanschule, um dann allmählich zur „freien" und rein weltlichen Schule zu gelangen. Wie die Erfahrung beweist, ist jene eine Quelle der Verschärfung der konfessionellen Gegensätze, eine Stätte ungezählter Taktlosigkeiten, verübt gegen katholische Schüler und Minderheiten seitens intoleranter oder voreingenommener Lehrer nichtkatholischen Glaubens, eine Pflanzstätte des Indifferentismus. Ebendeshalb erstreben die Gegner der Kirche ja auch zunächst die Simultanschule, das Ziel aber ist die rein weltliche Schule, die, wie wiederum die Tatsachen zeigen, eine der größten Gefahren für die Sittlichkeit eines Volkes bedeutet; dies ist ganz natürlich, denn Sittlichkeit ohne Religion hat es noch nie gegeben und wird es niemals geben. In letzter Linie handelt es sich um einen Kampf der Civitas Dei und der Civitas terrena, um einen Kampf des Christentums mit dem von emanzipierten Juden geleiteten Freimaurertum. Ein Staat, der solche destruktiven Bestrebungen begünstigt, legt frevelhaft Hand an sein eigenes Fundament.

Sowenig eine fremdes Recht und Freiheit gefährdende staatliche Einmischung auf dem Gebiete der Schule zu rechtfertigen ist, ebensowenig das andere Extrem, die Duldung jeglicher Lehre und jeglichen Unterrichts, so falsch und sittengefährlich sie sein mögen;[50] am verwerflichsten wäre die Verbindung der beiden Prinzipien in der Weise, daß der Staat die Kinder in die Staatsschule zwingt und sie dann Lehrern von beliebiger Weltanschauung preisgibt. Der Staat hat die Oberaufsicht zu führen, hat die Lehrkräfte Prüfungen zu unterwerfen, hat nur sittlich einwandfreie Lehrer zuzulassen, hat gemeinschädlichen Irrtümern und Bestrebungen entgegenzutreten. Würden die Eltern ihre Erziehungspflicht in gröblicher Weise vernachlässigen, so hätte die Staatsgewalt auch hier sich ins Mittel zu legen. Um der sittlich religiösen Erziehung willen haben Staat und Kirche friedlich zusammenzuwirken.

[50] Leo XIII., Enc. Libertas.

Vom christlichen Standpunkt aus gibt es nur eine befriedigende Lösung der Schulfrage, die Lösung, bei der die Gewissensfreiheit, das Recht der Eltern und der Kirche, der Schulfriede sowie das gegenseitige Vertrauen gewahrt werden und die gegenseitig zu übende Gerechtigkeit maßgebend bleibt. Daher ist unbedingt die konfessionelle Schule zu fordern, wo Kinder desselben Glaubens im Geiste dieses Glaubens von Lehrern derselben Konfession unterrichtet werden. Unterricht und Erziehung des Kindes lassen sich nicht trennen, Erziehung ohne Moral ist ein Widerspruch in sich selbst, Moral ohne Religion ist undenkbar und haltlos, daher muß die Pflege der Religiosität den Mittelpunkt der Erziehungsarbeit bilden.

Die Regelung der Schul- und Bildungsfrage durch die neue Reichsverfassung (a. 142 ff.) ist ein Kompromiß zwischen sozialistischer und christlicher Auffassung, wobei die Gegensätze zum Teil mehr oder weniger unausgeglichen nebeneinander stehen.

Kommunistische Übertreibung ist es, zu verlangen, daß der Staat die öffentlichen Bildungsanstalten allen unentgeltlich zugänglich machen müsse und in der Volksschule die Lernmittel auf öffentliche Kosten zur Verfügung zu stellen habe.

Im Interesse wahrer Volksbildung muß die Staatsgewalt gegen Ausschreitungen in Presse und Literatur, in Wort und Schrift einschreiten, wenn dadurch Religion, Sittlichkeit, Recht und Friede in der Gemeinschaft gefährdet werden. Es gibt keine unbeschränkte Freiheit von Kunst, Wissenschaft und Lehre.[51] Die Staatsgewalt hat deshalb die geeigneten präventiven und repressiven Maßregeln zu ergreifen. Vgl. Nr. 217, 2, d. 278, 3.

§ 131. Schutz der Gesundheit.

509. Fürsorge für Gesundheit und Leben. Leben und Gesundheit sind persönliche, individuelle Güter, deshalb ist es zunächst Aufgabe der einzelnen selbst, dafür zu sorgen. Besondere Pflichten obliegen hier Eltern, Leitern von Anstalten, Unternehmern und überhaupt solchen, denen die Fürsorge für andere anvertraut ist. Da aber die Sorge des einzelnen und auch die freie gegenseitige Hilfeleistung nicht ausreichend ist, muß die Staatsgewalt ergänzend mit Rücksicht auf das Gemeinwohl eingreifen.

1. Die staatliche Hygiene oder die öffentliche Gesundheitspflege findet ihre Rechtfertigung in ihrer Bedeutung für das Gemeinwohl, denn das bene vivere hat die Gesundheit des Volkes zur Voraussetzung, und nur ein gesundes Volk ist den durch das staatliche Leben gestellten Aufgaben ge-

[51] Leo XIII., Enc. Libertas.

wachsen, soweit also die Einzelkräfte versagen, muß und darf die Staatsgewalt die erforderlichen Maßnahmen zum Schutz von Gesundheit und Leben treffen und durchführen. Mit Recht bildet daher die öffentliche Gesundheitspflege einen wichtigen Teil der Verwaltungstätigkeit des Staates und erstrecken sich auch die zwischenstaatlichen Vereinbarungen auf hygienische Maßnahmen, um deren wirksame Durchführung zu sichern. Durchaus zu billigen ist es, wenn bereits der Schuljugend entsprechende Fürsorge zugewendet und der Gesundheitszustand festgestellt wird, freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß die Schamhaftigkeit für Volk und Staat noch weit mehr zu bedeuten hat als die Gesundheit; übrigens können die erforderlichen Untersuchungen in einer Weise vorgenommen werden, daß die Verletzung des höheren Gutes vermieden wird; im allgemeinen ist zu verlangen, daß, je mehr die Staatsgewalt hier mit Zwang eingreift, desto mehr für das Vorhandensein einer genügenden Zahl weiblicher Ärzte und ausreichendes weibliches Hilfspersonal gesorgt werde. Das Erziehungsrecht der Eltern darf nicht ignoriert und die Kinder dürfen vom Staat nicht als leibeigen behandelt werden.

2. Folgerichtig hat der Staat im öffentlichen Interesse auch Sorge zu tragen, daß ein gut ausgebildeter Ärztestand vorhanden ist. Doch genügt die technische Ausbildung allein nicht, mindestens ebenso notwendig ist eine hohe sittliche Auffassung des ärztlichen Berufes und ein entsprechendes Verantwortlichkeitsgefühl. Gewähr, daß diese ethischen Voraussetzungen zutreffen, bietet nur aufrichtige Religiosität, fehlt diese, so wird zudem in weiten Volkskreisen dem Arzt nicht das unbedingt notwendige Vertrauen entgegengebracht. Der Arzt darf in den Menschen nicht „Material" sehen, sondern Persönlichkeiten mit unschätzbarem Wert, er hat deshalb seine Pflicht mit Umsicht und Gewissenhaftigkeit zu erfüllen, hat gewagte Operationen nicht ohne Zustimmung des Kranken vorzunehmen und hat die schuldigen Rücksichten walten zu lassen, indem er Nachsicht übt mit den Schwächen des Kranken und vor allem die Ehrbarkeit in strengster Weise wahrt. Herbeiführung des bewußtlosen Zustandes durch irgendwelche Mittel setzt die Zustimmung des Kranken oder des berechtigten Vertreters voraus. Verletzt der Arzt infolge grober Nachlässigkeit seine Pflicht und schädigt er den Kranken, so wird er ersatzpflichtig. Eine auch positiv rechtlich auferlegte Pflicht ist die Pflicht der Verschwiegenheit. Nach dem deutschen StGB. (§ 300) ist verboten die unbefugte Mitteilung von Privatgeheimnissen, das ist von Wahrnehmungen, die sonst nicht offenkundig sind und deren Bekanntwerden Ansehen, Ehre oder Familienverhältnisse zu beeinträchtigen imstande ist, ein Verbot, das Ärzten, Wundärzten, Hebammen, Apothekern und deren Gehilfen gilt, denen solche Geheimnisse kraft ihres Berufes anvertraut wor-

den sind. Der im angedeuteten Sinn tüchtige Arzt, der sich das Vertrauen seiner Patienten erworben, kann zwar nicht den religiös Gleichgültigen den Priester ersetzen, wie manche meinten und meinen, aber er kann in sittlicher Hinsicht manches Schlimme verhüten und durch Belebung von Verantwortungsgefühl und Gewissenhaftigkeit viel Gutes stiften und so dem Seelsorger vorarbeiten. Über die Vivisektion s. Nr. 220, 2.

510. Besondere Aufgaben.

1. Besonders zu erwähnen sind Straßenhygiene, Gewerbehygiene und Eisenbahnhygiene. Die Straßenhygiene hat für Beseitigung gesundheitsschädlicher Stoffe sowie Reinerhaltung der atmosphärischen Luft besorgt zu sein; von Wichtigkeit ist die Anlegung größerer Baumanpflanzungen oder das Vorhandensein von Wald in der Nähe großer Städte. Dazu kommt die Aufgabe der Reinerhaltung des Wassers. Die Gewerbehygiene bezweckt die Einschränkung der gesundheitsschädlichen Einflüsse im Gewerbebetrieb sowie die Vermeidung von Betriebsunfällen, ferner die Sorge für entsprechende Heizung und Lüftung der Arbeitsräume, die Überwachung und Kontrolle aller baulichen Einrichtungen und Anlagen von Fabriken oder Werkstätten, dazu kommt im äußersten Fall das Verbot der Herstellung bestimmter Fabrikate. Der Eisenbahnhygiene obliegt unter anderem die Aufgabe, geeignete Übernachtungs- und Unterkunftsräume für das Fahrpersonal einzurichten.

2. Was die Wohnungsfrage (Nr. 216) betrifft, so hat der Staat zwar künstlicher Erhöhung der Wohnungsmieten nach Möglichkeit durch vernünftige Einschränkung der Bodenspekulation entgegenzuwirken, desgleichen hat er Mietzinswucher zu bestrafen, aber es wäre, abgesehen von Notzeiten, ein sozialistischer Eingriff in das Eigentumsrecht, wenn die Staatsgewalt die Mietpreise ohne Entschädigung der Hausbesitzer zwangsweise auf unverhältnismäßig niederer Stufe hielte. Speziell im Interesse der öffentlichen Gesundheit hat der Staat durch entsprechende Bauvorschriften und Aufsichtsmaßnahmen Vorsorge zu treffen.

3. Da Volk und Staat durch den volksverderbenden Mißbrauch des Alkohols schwer bedroht und geschädigt werden, so ist es Pflicht und Recht des Staates, vorbeugend und verbietend einzugreifen (Nr. 170, 3).

§ 132. Die Wirtschafts- und Sozialpolitik.[52]

511. Wirtschaftspolitik und Moral. Wirtschaft und Moral, Volkswirtschaftslehre und Ethik, Wirtschaftspolitik und sittliches Ziel des Menschen lassen sich nicht trennen (Nr. 2). Der Zusammenhang dieser Gebiete

[52] H. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie, 5 Bände, 1922 ff. Schilling, Christliche Gesellschaftslehre, 1926.

mit der Moral ist jedoch keineswegs ein lediglich subjektiver, so daß der einzelne oder der Staatsmann nur subjektiv den Zusammenhang herzustellen hätte, vielmehr sind nächstes und letztes Ziel der Gesellschaft, nämlich das Gemeinwohl und darüber hinaus die ewige Seligkeit des Menschen, objektive Werte. So sind und bleiben die materiellen Mittel, wie der Name schon besagt, Mittel zur Erreichung der höheren Zwecke, Mittel zunächst zur Begründung des irdischen Glückes der einzelnen, dann Mittel, die dem Gemeinwohl und schließlich dem Wohl von Mensch und Gesellschaft im höchsten Sinne zu dienen haben. Jeder zielwidrige Gebrauch ist Mißbrauch, mag er von der Klugheit dieser Welt noch so sehr verteidigt und geübt werden; die Tatsachen beweisen, und auch die einfache Erwägung läßt es zumeist unschwer erkennen, daß, was sittlich verfehlt ist, auch wirtschaftlich verfehlt sein muß. Daher kann eine Kultur, die das göttliche Sittengesetz mißachtet, nur eine Scheinkultur sein, weil sie die Kultur der Seele, die Seele der Kultur, vernachlässigt und zerstört. Hervorragende Vertreter der Nationalökonomie geben deshalb auch unumwunden zu, daß die letzten Normen der Volkswirtschaftslehre dieser durch die Ethik ein für allemal gegeben sind, und hervorragende Staatsmänner bekennen sich zur Überzeugung vom absolut verpflichtenden Charakter der sittlichen Normen für Wirtschaftspolitik und staatliche Politik überhaupt. Soweit diese Fragen das Gebiet der Moral berühren, hat diese somit die Aufgabe, darüber zu urteilen.

512. Grundsätze für die Wirtschaftspolitik.

Den Angehörigen des Staates muß es möglich sein, sich das zum standesgemäßen Leben Erforderliche ungestört zu erwerben, sonst kann von zeitlichem Wohl nicht die Rede sein; nun ergeben sich mit steigender Kultur immer mehr allgemeine Vorbedingungen, wofür der Staat Sorge zu tragen hat, weil hiezu die Kraft der einzelnen nicht ausreicht und weil sonst das Wohl der Gemeinschaft erheblich geschädigt würde. Thomas von Aquin hat in seinem Fürstenregiment (1, 15) als Aufgabe der Regierung ausdrücklich die Sorge für eine ausreichende Menge von Gütern bezeichnet, die zur guten Lebensführung, zum bene vivere, erforderlich sind; wo etwas zu verbessern ist, hat die Regierung es zu verbessern, sie hat, was mangelt, zu ergänzen, was vervollkommnet werden kann, zu vervollkommnen. Ähnlich übrigens schon der heilige Augustinus.[53] Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob die Staatsgewalt den einzelnen die private Sorge und Bemühung abnehmen sollte, das Christentum hat stets den Gedanken der Selbstverantwortung, der eigenen Initiative und der persönlichen Freiheit betont und gefördert; vielmehr hat der Staat wiederum nur einzugreifen, wo sein Eingreifen mit Rücksicht auf

[53] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus, S. 253 f.

die versagenden Einzelkräfte und mit Rücksicht auf das Gemeinwohl notwendig oder nahegelegt ist. Aufgabe des Staates ist und bleibt stets das Gemeinwohl, umfassend die natürlichen Bedingungen für die Wohlfahrt aller.

Die Staatsgewalt hat die Pflicht, auf wirtschaftlichem Gebiete einzugreifen, sie hat daher auch das Recht dazu, soweit dies nur immer durch das Interesse des Gemeinwohles erfordert wird. Falsch wird das Maß des notwendigen und pflichtmäßigen staatlichen Eingreifens von den extremen Richtungen des Liberalismus oder Individualismus und des Sozialismus bestimmt. Nach der Meinung des Liberalismus, wie dieser früher vielfach vertreten worden ist, hätte die Staatsgewalt lediglich von den einzelnen Unrecht abzuwehren, sie hätte sich also auf den Rechtsschutz zu beschränken, im übrigen wäre die Erwerbstätigkeit freizugeben, die freie Konkurrenz, die Durchführung des Grundsatzes: laissez faire, laissez passer würde von selbst die Harmonie der Interessen und die höchste Stufe des allgemeinen Wohlstandes herbeiführen. Der Sozialismus dagegen fordert Überführung des Privateigentums an Produktionsmitteln, also an Grund und Boden, wenigstens soweit Großgrundbesitz in Frage kommt, an Bergwerken, Gebäuden, Maschinen, Rohstoffen, in Kollektiveigentum; jene, die über die Produktionsmittel verfügen, haben ebendamit die Herrschaft über die andern, die auf ihrer Hände Arbeit angewiesen sind, diesen ist am einfachsten zu helfen, wenn „die Expropriateure expropriiert werden".

Der Individualismus im angedeuteten Sinne ist nichts anderes als die Erhebung des kalten und rücksichtslosen Egoismus zur höchsten Norm des Handelns; demgemäß waren die sozialen Folgen dieses wirtschaftlichen Systems, wie statistisch nachgewiesen wurde, entsetzlich, das Los der Sklaven im Altertum war ein weit erträglicheres als das der Arbeiter, denen der Liberalismus das neue Joch auferlegte. Dieser wirtschaftliche Liberalismus wurde durch die Tatsachen derart ad absurdum geführt, daß es heutzutage schwerlich mehr jemand wagt, ihn zu vertreten oder zu verteidigen.

Nicht weniger verderblich müßten jedoch auch die Folgen des konsequent durchgeführten Sozialismus sein, zumal da seine Weltanschauung dieselbe ist wie die des widerchristlichen Liberalismus. Es soll durchaus nicht in Abrede gestellt werden, daß einzelne sozialistische Führer nicht der schmachvollen Weltanschauung des Materialismus huldigen, sondern einer mehr idealistischen Auffassung zuneigen und sogar den Wert der Religion einigermaßen anerkennen und zu schätzen wissen, aber die Zahl ihrer überzeugten Anhänger verschwindet gegenüber der großen sozialistischen Masse, die in atheistischen Materialismus versunken ist; es hat hier daher wenig praktische Bedeutung, den revisionistischen und idealistischen Ansichten einzelner nach-

zugehen. Verfehlt wäre es aber auch, auf Widerlegung und Zurückweisung der verderblichen sozialistischen Lehren zu verzichten, weil damit im Leben nichts gewonnen werde, die sozialistischen Arbeiter vielmehr durch Liebe und soziale Reformen zu gewinnen seien; dieser letzten Forderung wird kein christlich Denkender widersprechen, aber ebenso notwendig ist die klare Erkenntnis der sozialistischen Irrtümer, deren praktische Verwirklichung ein Volk verderben müßte: zum mindesten gilt es doch, die noch christlich Denkenden und Lebenden vor der Ansteckung und Verführung zu bewahren, und immer waren es doch Ideen, die ein Volk empor- oder ins Verderben führten. Die ethische Grundfrage, ob im Sozialismus so viel ethischer Gehalt sich finde, daß an eine Aussöhnung mit dem Christentum zu denken sei, ist, soweit der sozialistische Glaube der Massen in Betracht kommt, absolut zu verneinen. Es mag genügen, an die Verurteilung und Beurteilung des Sozialismus und des noch weitergehenden Kommunismus durch die Kirche zu erinnern[54]; entschieden abzulehnen ist der Versuch, die kirchliche Beurteilung abzuschwächen, etwa durch die Behauptung, die Kirche habe einen „anderen" Sozialismus im Auge. Die Ethik des Sozialismus ist eine reine Diesseitsmoral mit dem Ziel irdischen Wohllebens; in gewissenloser Weise haben die sozialistischen Führer das religiöse Ideal aus den Herzen gerissen und nur das eine Ideal des materiellen Wohllebens im Denken und Wollen der Massen gepflegt. Diesem Standpunkt entspricht nicht nur die Herabwürdigung der Institution der Ehe, man denke an das berüchtigte Buch Bebels „Die Frau", sondern auch die Mißachtung der Elternrechte und die Auflösung der Familie durch den Sozialismus. Verderblich müßte sich sodann für die Gesellschaft auswirken die mechanistische Auffassung des Sozialismus, statt der allein möglichen und das Gemeinwohl sichernden organischen Auffassung; der Sozialismus zerstört die Freiheit der Gesellschaft, indem er Gesellschaft und Staat in eins setzt und die Gesellschaft in eine Art Zuchthaus verwandelt. Undurchführbar ist sodann das Recht auf Arbeit, die Forderung der gleichen Arbeitspflicht, des gleichen Genußrechtes; auch ist ein gerechter Maßstab für die Verteilung der Genußgüter im sozialistischen Staat noch nicht gefunden, die Verteilung nach der Arbeitszeit oder dem Bedürfnis wäre offenbar ungerecht, und eine wirklich gerechte Verteilung nach der Arbeitsleistung unter Berücksichtigung aller Faktoren erscheint als eine unmögliche Aufgabe, zumal die verschiedenen Beschäftigungen keineswegs denselben Wert für die Gesellschaft haben.[55] Die falsche Eigentumstheorie des Sozialismus ist be-

[54] Pius IX., Enc. Quanta cura, d. d. 8. 12. 1864. Leo XIII., Enc. Quod Apostolici muneris, d. d. 28. 12. 1878. Enc. Rerum novarum, d. d. 15. 5. 1891.

[55] Cathrein, Moralphilosophie II, S. 227 ff.

reits widerlegt worden (Nr. 249 ff.). Was die Frage der Sozialisierung betrifft, so kann nach RV. a. 156 das Reich durch Gesetz, unbeschadet der Entschädigung, in sinngemäßer Anwendung der für Enteignung geltenden Bestimmungen, für die Vergesellschaftung geeignete private wirtschaftliche Unternehmungen in Gemeineigentum überführen; nach a. 153 kann eine Enteignung nur zum Wohle der Allgemeinheit und auf gesetzlicher Grundlage vorgenommen werden. Nach der christlichen Eigentumslehre sind jedoch solche Eingriffe des Staates nur gerechtfertigt, falls sie erwiesenermaßen im Interesse des Gemeinwohles notwendig sind, dabei wird vorausgesetzt, daß der Eingriff nur so weit gehen darf, als er unbedingt erforderlich ist, somit muß der bisherige Eigentümer entschädigt werden. Könnte den Gefahren des Kartell- und Trustwesens für das Gemeinwohl nicht anders begegnet werden, so würden Maßnahmen, wie sie a. 156 vorsieht, gleichfalls keinem Bedenken unterliegen, wohl aber, wenn sie ohne hinreichenden Grund in Anwendung kämen, nur um das sozialistische Wirtschaftsprogramm zu verwirklichen.

Gegenüber den sozialistischen und individualistischen Irrtümern ist daran festzuhalten, daß die Staatsgewalt ihre Aufgabe in einer Wirtschaftspolitik zu erkennen hat, die zwischen den Extremen die richtige Mitte bildet. Im Sinne einer christlichen Wirtschaftspolitik ist zu verlangen, daß der Mensch stets Subjekt des Wirtschaftens ist und bleiben muß, nie zum Objekt oder Mittel herabgewürdigt werden darf. Oberstes Gesetz im Staate muß das Gemeinwohl sein, dem sich auch die Wirtschaft unbedingt zu fügen hat; deshalb hat die Staatsgewalt Pflicht und Recht, gegenüber drohender Plutokratie alle erlaubten Mittel anzuwenden, um dem Gemeinwohl die schuldige Berücksichtigung zu erzwingen; so hat die Staatsgewalt vor allem den Gefahren, die aus der Entwicklung des modernen Bankwesens und der Börse, aus der Entwicklung des Kartell- und Trustwesens für das Gemeinwohl sich ergeben, mit Energie und ohne sich einschüchtern zu lassen, entgegenzutreten. Das Privateigentum ist vom Staat als natürliches Recht zu achten (RV. a. 153, 1); würde es ungebührlich beeinträchtigt oder leichtfertig bedroht, so läge hierin eine Gefährdung der Schaffensfreudigkeit, des Unternehmungsgeistes, der Selbstverantwortung, eine Gefährdung von Wirtschaft und Kultur (Nr. 249 ff.). „Eigentum verpflichtet, sein Gebrauch soll zugleich Dienst sein für das gemeine Beste" (RV. a. 153, 3); dieser als Norm für den Gesetzgeber gedachte Grundsatz der Reichsverfassung entspricht durchaus christlicher Forderung; danach steht das Gemeinwohl höher als das Wohl des einzelnen, und dieser muß bereit sein, alle mit Rücksicht auf das Gemeinwohl nötigen Opfer an Hab und Gut zu bringen, anderseits aber hat die Staatsgewalt das Eigentumsrecht stets als natürliches Recht zu respektieren und darf nur in den an-

gedeuteten Grenzen sich Eingriffe gestatten. Die christlichen Ideen, die sich auf die Arbeit beziehen, wurden bereits dargelegt (Nr. 237 ff.). Vielfach spricht man neuerdings von einer Rationalisierung der Arbeit: jeder Arbeitnehmer soll dort verwendet werden, wo er am besten sich qualifiziert, Berufsberatung und Eignungsprüfung werden empfohlen, im Betrieb sollen alle Kräfte möglichst zweckmäßig ausgenützt werden, die menschliche Arbeit soll durch die mechanische Arbeitskraft tunlichst ersetzt, Arbeitsteilung und Zusammenarbeit sollen rationell geregelt werden; allein vom christlichen Standpunkt aus ist zu verlangen, daß als oberste Norm immer die Rücksicht auf den Menschen als Persönlichkeit und die Rücksicht auf das Gemeinwohl maßgebend bleiben muß. So wird es notwendig, in diesem Zusammenhang zur Frage des Kapitalismus Stellung zu nehmen.[55a] Am besten versteht man, was den Sprachgebrauch angeht, um Verwirrung zu vermeiden, unter „Kapitalismus" ein dem Sozialismus entgegengesetztes wirtschaftliches System, das System des rücksichtslosen Individualismus. Dem Kapitalismus, so verstanden, ist der Arbeitnehmer Mittel zum Zweck der Bereicherung, dieser Kapitalismus oder Mammonismus kennt nur eine oberste Norm, den Profit, der Mammonismus schaltet grundsätzlich alle sittlichen Erwägungen aus und trägt ihnen praktisch nur Rechnung, um materielle Schädigung abzuwenden oder größeren Gewinn zu erzielen; alle Beziehungen werden „entpersönlicht", der Wert des Menschen bestimmt sich lediglich nach der Brauchbarkeit seiner Arbeitskraft, alle Güter des wirtschaftlichen Lebens werden unter dem Gesichtspunkt des Profits betrachtet und rücksichtslos mobilisiert, besonders gefährlich aber wird dieser Mammonismus, wenn er international sich organisiert und dank seiner unbeschränkten Macht den Einfluß der Regierung des eigenen Staates in gewissen Fragen auszuschalten weiß. Nicht zu identifizieren mit dem Kapitalismus im eben umschriebenen Sinn ist das System der Kapitalwirtschaft, die letzte Stufe der freien Wirtschaft, wozu diese mit fortschreitender Entwicklung gelangen wird, wenn Privateigentum herrscht, wenn der Handel sich ausdehnt und die Maschine die Versorgung großer und weit entfernter Märkte ermöglicht. Daß der Kapitalismus im zuerst beschriebenen Sinne heutzutage stark dominiert, wird nicht zu leugnen sein. Keineswegs aber darf nun die Abhilfe in den Ideen des Sozialismus erblickt werden, der an die Stelle des einen Übels nur ein größeres anderes setzen würde, sondern in rücksichtsloser Geltendmachung des Gemeinwohles durch die Staatsgewalt, ohne daß jedoch das Privateigentum ungebührlich angetastet und die individualwirtschaftliche durch die gesellschaft-

[55a] F. Walter, Kapitalismus, Sozialismus und Christentum, 1906. F. Keller, Unternehmung und Mehrwert, 1912.

liche Tätigkeit verdrängt würde. Nicht Umsturz im sozialistischen, sondern Reform im christlichen Sinne ist anzustreben; freilich ist nicht alles Heil von äußeren Reformen und Gesetzen, deren Zahl bereits genügend groß sein dürfte, zu erwarten, vielmehr ist vor allem die Reform der Gesinnungen und der Familien[56] in christlichem Geiste als notwendig zu betonen (Nr. 28).

513. Sozialpolitik. Ist von Sozialpolitik die Rede, so steht an Wichtigkeit im Vordergrund die Frage, mit welchen Maßnahmen die Staatsgewalt dazu beitragen könne, den auf ihrer Hände Arbeit angewiesenen Arbeitern angesichts der durch den Kapitalismus verursachten Mißstände zu befriedigender Existenz zu verhelfen. Nach dem Individualismus sollte das freie Spiel der Kräfte den befriedigenden Zustand herbeiführen, der Sozialismus erblickt in der Vergesellschaftung der Produktionsmittel die richtige Lösung. In Wahrheit ist das richtige Verhalten des Staates in einer zwischen den Extremen vermittelnden Sozialpolitik zu erblicken. Abzuweisen ist daher die Meinung, als hätte der Staat sich auf den Rechtsschutz zu beschränken und als müßte im übrigen der Weg der Selbsthilfe eingeschlagen werden. Sicherlich ist das Mittel der Selbsthilfe in Form von Vereinigungen, die eine Besserung der Lage der Arbeitnehmer bezwecken, unumgänglich notwendig, mit Recht hat Leo XIII. in seiner Arbeiterenzyklika Rerum novarum die eigene Initiative der Arbeitnehmer stark hervorgehoben, zu ergänzen und zu unterstützen da, wo sie allein nicht ausreicht und die Staatsgewalt zur Mitwirkung berufen ist, durch staatliches Eingreifen; denn dadurch wird dem Bewußtsein christlicher Freiheit und Selbstverantwortung am besten Rechnung getragen und zugleich Charakter und Persönlichkeit, nicht zuletzt auch Bürgersinn und Patriotismus gefördert; aber es ist angesichts der tatsächlichen Verhältnisse keine Frage, daß eigene Initiative und Selbsthilfe nimmermehr zum Ziele führen, vollends jetzt nicht mehr, nachdem die Bestrebungen eingesetzt, die Rationalisierung der Wirtschaft in steigendem Maße durchzuführen, was zur Folge hatte, daß viele Arbeitskräfte ausgeschaltet wurden. Daß der Staat Pflicht und Recht hat, angesichts der Not immer größerer Massen zugunsten der Arbeitnehmer einzugreifen, bedarf keines eingehenden Beweises, der Staat hat schon mit Rücksicht auf die Gefährdung von Ruhe und Ordnung, also mit Rücksicht auf das Gemeinwohl jenes Recht, dazu kommt die Gefahr der Schädigung und Zerstörung der Arbeitskraft vieler; die Arbeitskraft wird deshalb mit Grund durch RV. a. 157 unter den besonderen Schutz des Reiches gestellt. Es ist daher gerechtfertigt, wenn der Staat sowohl durch Maßnahmen zur Verhütung von Schädigungen als auch durch Anordnungen zur Vergütung von Schädigungen das

[56] Vgl. Leo XIII., Enc. Sapientiae christianae, d. d. 10. 1. 1890, in fine.

Los der Arbeitnehmer erträglicher zu gestalten sucht. Der Verhütung von Schädigungen dient die Arbeiterschutzgesetzgebung, hieher gehört das Verbot ungebührlich ausgedehnter Arbeitszeit und übertriebener Inanspruchnahme der Arbeitskraft, das Verbot der Arbeit in gesundheitsschädlichen Räumen, das Verbot der Sonntagsarbeit, der Beschäftigung von Kindern, der Verwendung weiblicher Arbeitskräfte zu bestimmten Arbeiten, die Einschränkung der Vertragsfreiheit und andere Verbote und Vorschriften der Arbeiterschutzgesetzgebung. Der Vergütung von Schäden dient die Sicherstellung der Arbeitnehmer gegen Krankheit, Unfall, Arbeitsunfähigkeit wegen Alters, wegen Invalidität und Erwerbslosigkeit, Versicherungsgesetze, die seit 1883 allmählich zur großen deutschen Arbeiterversicherung ausgebaut worden sind. Die deutsche soziale Versicherung vereinigt die frühere gesetzliche Fürsorge der Unternehmer, die eigene Vorsorge der Arbeitnehmer sowie die Fürsorge der öffentlichen Verbände. Soweit die Arbeitnehmer selbst zur Versicherung beisteuern, handelt es sich um einen öffentlich rechtlichen Sparzwang mit Risikoausgleich zur Erhaltung von Gesundheit und Arbeitskraft der versicherten Bevölkerung. Die Verwendung öffentlicher Mittel unterliegt keinem Bedenken, soweit sie im öffentlichen Interesse geboten ist und sofern die zunächst in Betracht kommenden Wege nicht zum Ziel führen; zunächst in Betracht kommt die Erzwingung des gerechten Lohnes, die Sorge für gerechte Preise, die Reform des Bank- und Börsenwesens, Verbot und Bestrafung des Wuchers, ferner der Zusammenschluß der Arbeiter in Vereinen zur Selbsthilfe. Wie die Dinge liegen, ist die Sozialversicherung geradezu als Voraussetzung des wirtschaftlichen Fortschritts zu bezeichnen, nicht zu vergessen ist jedoch auch umgekehrt, daß die Sozialversicherung eine lebensfähige Wirtschaft voraussetzt. Das große Ziel der Sozialpolitik, soweit sie sich auf die Arbeitnehmer bezieht, muß sein, diese zu „entproletarisieren". Als besondere Mittel, dem angedeuteten Ziel näherzukommen, seien noch genannt ein soziales Bodenrecht, freilich ohne ungebührliche Beeinträchtigung des Privatgrundeigentums, mit unantastbarem Minimum von Grundeigentum zugunsten der Familie, sowie die vom Staat zu fördernde Heimstättenbewegung.

514. Das Recht auf Arbeit. Nach sozialistischer Auffassung besteht ein Recht auf Arbeit; Louis Blanc hat sich 1848 in Frankreich, allerdings mit sehr mangelhaftem Erfolg bemüht, dieses angebliche Recht durchzuführen. Mit Vorliebe verweisen die Sozialisten auf das Recht des einzelnen, vom Staat Arbeit zu beanspruchen, um gegen das Privateigentum Sturm zu laufen. Die RV. spricht a. 165 zunächst aus, daß jeder Deutsche unbeschadet seiner persönlichen Freiheit die sittliche Pflicht habe, seine geistigen und

körperlichen Kräfte so zu betätigen, wie es das Wohl der Gesamtheit erfordert, dann wird hinzugefügt, jedem Deutschen soll die Möglichkeit gegeben werden, durch wirtschaftliche Arbeit seinen Unterhalt zu erwerben; soweit ihm angemessene Arbeitsgelegenheit nicht nachgewiesen werden kann, wird für seinen Unterhalt gesorgt, das Nähere wird durch besondere Reichsgesetze bestimmt. Hier wird ein gewisses Recht auf Arbeit statuiert, sofern ein Anspruch gegen den Staat auf Nachweis angemessener Arbeit oder im Notfall auf Gewährung des Unterhalts aus den „besonderen Reichsgesetzen" hergeleitet werden kann. Zuzugeben ist, daß die Staatsgewalt in Zeiten der Not für ganze Erwerbsklassen die Pflicht hat, durch Vermittlung und Darbietung von Arbeitsgelegenheit sich ins Mittel zu legen, denn dies wird ohne weiteres dem Staat durch die Fürsorge für das Gemeinwohl, das vor Erschütterungen zu bewahren ist, zur Pflicht gemacht. Im übrigen hat der einzelne nur das Recht auf Existenz, ein Recht auf das Existenzminimum, und zwar handelt es sich dabei keineswegs um einen Anspruch auf Grund der kommutativen, sondern nur der distributiven Gerechtigkeit, der einzelne ist Glied der Gemeinschaft und es ist klar, daß diese im Notfall für ihr Glied zu sorgen hat, diese Pflicht ist eine solche der öffentlichen Armenpflege,[57] der es freilich nie gelingen wird, das milde und gemütvolle Walten der Caritas zu ersetzen und überflüssig zu machen. Über jene Aufgaben hinaus ist dem Staat den einzelnen gegenüber nicht die Pflicht aufzubürden, für Gelegenheit zur Arbeit zu sorgen, denn der Staat hat das Gemeinwohl zur Aufgabe, nicht aber das wirtschaftliche Wohl des einzelnen, zudem hieße es dem Staat Unmögliches zumuten, sollte er den einzelnen auch nur Gelegenheit für irgendwelche Arbeit, vollends aber für angemessene Arbeit zu verschaffen gehalten sein. Noch weniger kann sich „das Recht auf Arbeit" gegen Private richten, sonst müßten ja diese verpflichtet sein, unter allen Umständen Gelegenheit zum Erwerb zu bieten. Der einzelne vermag allerdings insofern ein Recht auf Arbeit geltend zu machen, als er sich frei eine Arbeitsgelegenheit suchen kann, die für ihn geeignet ist, und insofern, als ihn niemand in ungerechter Weise hindern darf, seine Arbeitskraft zu verwerten.

515. Bevölkerungsfrage. Das Übel der willkürlichen Beschränkung der Kinderzahl, die Scheu vor dem Kinde, bedeutet für Staat und Gesellschaft eine ernste Gefahr. Keineswegs ist das Mittel der Rationalisierung im modernen Sinne imstande, die Gefahr zu beschwören, vielmehr wird das Übel dadurch in Wahrheit unheilbar; man versteht nämlich unter dieser modernen

[57] Die erste klare Theorie einer staatlichen Armenpflege hat der Humanist und Pädagoge J. L. Vives († 1540) entwickelt.

Rationalisierung eine Einschränkung der Geburten im Sinne des Neumalthusianismus. Entgegen verderblicher Halbheit und weitverbreiteter Gewissenlosigkeit tritt die Kirche unbedingt für Wahrung des natürlichen Sittengesetzes ein; in klarster Weise hat der gemeinsame Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom Jahr 1913 den kirchlichen Standpunkt zum Ausdruck gebracht und begründet (Nr. 487, 2). Zugleich verurteilt die Kirche jede willkürliche Schwangerschaftsunterbrechung (Nr. 394, 2 f.), sowie die Sterilisierung, die nur in gegenwärtiger Lebensgefahr für die Mutter moralisch gewiß als gerechtfertigt angesehen werden darf. Das Kind ist vom ersten Augenblick des Lebens an Person mit dem unentziehbaren Recht auf das Leben, das ist Gottes Wille und göttliche Ordnung, an der niemand, auch der Mediziner nicht, freventlich rütteln darf. Natürlich, wenn man nur ein Diesseits kennt und keine Ausgleichung in einem andern Leben, dann bleibt der kirchliche Standpunkt unverständlich und „grausam", aber wer den Willen Gottes als höchste Norm und als Schicksal des Menschen verehrt, durchschaut die falschen Schlüsse moderner Ethiker und Ärzte und betrachtet den Eingriff in ein Menschenleben wider Gottes Willen als Freveltat. Mehr und mehr zeigt sich, wie weise das kirchliche Urteil über die modernen Methoden war; hätte die Kirche weitgehende Konzessionen gemacht, so würden sich diese angesichts der Auffassung ernster Fachmänner auf dem Gebiet der Medizin, der Volkswirtschaftslehre und der Jurisprudenz nunmehr als übereilt erweisen; würde die Kirche in der Gegenwart nachgeben und, nachdem die Vernichtung kindlichen Lebens bei bloßer sozialer oder biologischer Indikation von allen ernsten Fachmännern abgelehnt wird, die medizinische Indikaton zur Rettung der Mutter zulassen, nämlich bei ernstlicher Gefahr für die Mutter oder insbesondere bei progressiver Lungentuberkulose, so würde auch mancher gewissenhafte Arzt sich versucht fühlen, die Konzession auf weitere Fälle auszudehnen: ist einmal das Prinzip durchbrochen, dann ist es praktisch kaum mehr möglich, eine klare Grenze zu ziehen, und der Willkür gewissenloser Ärzte und gewissenloser Volksteile ist dann überhaupt nicht mehr Einhalt zu gebieten. Dasselbe gilt von der klinischen, sozialen und eugenischen Indikation auf dem Gebiet der Sterilisation.[58] Die großen Gefahren und Übelstände, die infolge der Willkür und Gewissenlosigkeit vieler für Volk und Gemeinwohl heraufbeschworen wurden, haben den ernsten Fachmännern die Augen geöffnet und bewirkt, daß sie sich dem früher nicht selten verspotteten kirchlichen Standpunkt wesentlich angenähert haben. Zweifellos besteht angesichts der dem Gemeinwohl drohenden Ge-

[58] Mausbach, Ehe und Kindersegen, 4. Aufl., S. 82 ff. Jos. Mayer, Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker, S. 245 ff.

fahren für die Staatsgewalt auch auf dem bezeichneten Gebiete die Pflicht, durch Verbot und Strafandrohung einzugreifen und das Leben und Recht der noch nicht Geborenen wirksam zu schützen. Wiesehr es im Interesse des Staates liegt, dem Wachsen des Übels nicht untätig zuzusehen, lehrt die Geschichte des alten Rom; die ungehemmt fortschreitende Entsittlichung, die Entweihung der Ehe und die Mißachtung des kindlichen Lebens haben zum unaufhaltsamen Niedergang und Untergang des stolzen Römerreichs geführt.

Mittel, um der steigenden Depravation der Familien, der Entweihung der Ehe, deren Heilighaltung immer ein Gradmesser des sittlichen Standes eines Volkes sein wird, und dem sittlichen Niedergang des Volkes Einhalt zu tun, sind: Verbot der unsittlichen Propaganda, des Handels mit Präventivmitteln, Verbot und Bekämpfung der Nacktkultur, Verbot obszöner Schilderungen und Darstellungen, auch solcher in Witzblättern, die oft auch noch den Namen der Kunst mißbrauchen, um sittliches und positives Gesetz desto leichter ungestraft mißachten zu können; zu diesen und anderen vorbeugenden Maßnahmen müssen solche zur Hebung des niederen Volkes kommen, besonders eine entsprechende Boden- und Wohnungspolitik, Umleitung des verderblichen Zugs vom Land zur Großstadt, wohin die Zuziehenden vielfach ein Leben der Ungebundenheit und des Vergnügens lockt, dazu steuerliche Begünstigung kinderreicher Familien. Freilich kann der sozialistische Irrtum, als ob äußere Änderungen und Reformen allein die Hebung der Sittlichkeit herbeiführen könnten, nicht scharf genug zurückgewiesen werden; der Hauptfehler liegt in der gerade von sozialistischer Seite geförderten materialistischen Denkweise. Heilung der Schäden bringt in letzter Linie nur die Rückkehr zu christlicher Gesinnung, die Rückkehr zur Überzeugung von der Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe, zum Ideal der christlichen Familie, zum Ideal der christlichen Caritas, unter Überwindung des groben Egoismus willkürlicher Lustbefriedigung. Wird die Religion im Volke und in den Herzen nicht wieder befestigt und zur Herrschaft geführt, so hofft man vergebens auf Besserung der Zustände, selbst wenn die „aktive" Bevölkerungspolitik und Familienpolitik international „verankert" würde.

§ 133. Das Völkerrecht.

516. Begriff, Grundlage und Sanktion.

1. Das Völkerrecht im modernen Sinn ist nicht identisch mit dem Jus gentium; dieses ist der Inbegriff von einleuchtenden Sätzen, die sich als Schlußfolgerungen aus den allgemeinen naturgesetzlichen Grundsätzen ergeben, streng rechtlich verstanden, umfaßt das Jus gentium nur solche Sätze der angedeuteten Art, die rechtlichen Charakter tragen, also Sätze und Nor-

men, die gebieten, jedem das Seinige zu geben und zu lassen. Unter Völkerrecht im modernen Sinn dagegen versteht man zwischenstaatliches Recht, von den Staaten vereinbartes Recht, mag es sich dabei um naturrechtliche Normen oder um lediglich positiv vereinbarte und festgesetzte handeln. In keiner Weise zu begründen wäre es, die Möglichkeit von völkerrechtlichen Vereinbarungen im Sinne des Völkerrechtes auf die Staaten schlechthin zu beschränken und den Papst, das Oberhaupt von etwa 300 Millionen Katholiken dabei außer acht zu lassen, dies stünde auch mit den tatsächlichen Gepflogenheiten im Widerspruch. Die Kirche ist gleich dem Staat eine vollkommene Gesellschaft, sie kann daher als dem Staat durchaus koordinierte Macht Verträge mit den Staaten abschließen und die Konkordate haben als feierliche und beide Teile in gleicher Weise bindende Verträge zu gelten.[59] Danach ist das Völkerrecht als internationales Recht zwischen souveränen Mächten zu bestimmen. Das Völkerrecht bindet zunächst und unmittelbar die vertragschließenden Mächte, diese haben dann die Pflicht, innerhalb ihres Gebietes die entsprechenden Gesetze zu erlassen und die notwendigen Weisungen zu geben.

2. Als Grundlage des Völkerrechtes hat materiell und formell das Naturrecht zu gelten. Nach der inhaltlichen Seite kommen die zuvor angedeuteten naturrechtlichen Normen, die auf den Völkerverkehr sich beziehenden Normen des Jus gentium in Betracht; diese naturrechtlichen Sätze verbieten, Gesandte des Feindes zu verletzen, zu töten, friedliche Bürger feindselig zu behandeln, ihnen willkürlich an Leib und Leben oder Hab und Gut Schaden zuzufügen, und was dergleichen naturrechtliche Bestimmungen sein mögen. Von durchgreifender und ausschlaggebender Bedeutung aber ist im übrigen, gelten doch die naturrechtlichen Normen auch ohne Vereinbarung, der Grundsatz, wonach Verträge zu halten sind, pacta sunt servanda. Dieser Grundsatz selbst ist gleichfalls Bestandteil des Jus gentium, ein naturrechtlicher, nicht lediglich ein sittlicher Satz; denn wenn der eine Teil im Vertrauen auf die Treue des andern sein Verhalten dementsprechend einrichtet, so ist er, falls der andere treulos handelt, geschädigt.

Wie die innere Politik, so ist gleicherweise die äußere Politik von der Moral nicht zu trennen. Die Staatslehre eines Machiavelli, der in manchen das Naturrecht leugnenden Sophisten der altheidnischen Zeit seine Vorgänger hatte, ist nach christlicher Auffassung durchaus abzuweisen; danach dürfte für den Politiker und Staatsmann der schnödeste Utilitarismus maßgebend sein, ja solche Handlungsweise wäre sogar im Interesse des Staates pflichtmäßig. Allein diese Theorie läßt sich nur auf dem Standpunkt des

[59] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII., S. 103 f.

Atheismus scheinbar begründen. Wer an den allmächtigen und gerechten Gott glaubt, wird einsehen, daß jene Theorie schon deshalb falsch sein muß, weil Gott, der Lenker der Geschicke, sein Gesetz nicht ungestraft mit Füßen treten läßt; nach Leo XIII. werden einst beim allgemeinen Gericht die einzelnen gerichtet, nicht die Völker als solche, die Weltgeschichte ist deshalb in der Tat, wie Leo XIII. bestätigt und wie die Geschichte selbst erkennen läßt, das Weltgericht für die Staaten. Unschwer ist die Lehre des Machiavelli und seiner Anhänger vom christlichen Standpunkt aus auch theoretisch als falsch nachzuweisen, indem man von dem absoluten Ziel des Menschen und der Menschheit ausgeht (Nr. 2). Um so mehr muß der Staatsmann ethisch handeln, weil die Mißachtung des Sittengesetzes die Verachtung seitens anderer Völker nach sich zieht und weil eine gewissenlose Politik das sittliche Bewußtsein im eigenen Volke erschüttert.[60] Vor allem sind daher maßgebend Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, diese, sofern die Wahrhaftigkeit nie verletzt werden darf, womit jedoch nicht ohne weiteres gesagt ist, daß jede Geheimdiplomatie abgeschafft werden müßte, aber auch das Gebot der Nächstenliebe erstreckt sich auf das Verhältnis der Völker und Staaten; das solidarische Prinzip ist nicht auf das einzelne Volk beschränkt, dieses Prinzip kennt keine Grenzen, daher muß auch das Gebot der Liebe eine internationale Norm bleiben. Indes ist ähnlich wie bei der inneren Politik nicht zu übersehen, daß die affirmativen Gebote nicht ohne Berücksichtigung des Unterschieds zwischen den individuellen und den außenpolitischen Verhältnissen angewandt werden dürfen: der Vertreter der staatlichen Gemeinschaft, der die Interessen des Staates nach außen zu wahren hat, steht seinem Staat als Sachwalter, nicht als Eigentümer gegenüber (Nr. 499).

3. Die Sanktion oder Sicherung des Völkerrechtes beruhte bisher im wesentlichen auf der sittlichen und naturrechtlichen Notwendigkeit, insbesondere auf der naturrechtlichen Pflicht, Verträge zu halten, nur in sehr beschränktem Maße war die Möglichkeit der Erzwingung des Völkerrechtes gegeben. Jetzt ist der Völkerbund zur Sicherung des Völkerrechtes geschaffen, er hat die Sanktion des Völkerrechtes in mehreren Bestimmungen genauer festgelegt. Diese Entwicklung vollzieht sich entsprechend den christlichen Ideen, freilich ist das bisher Erreichte in seiner Bedeutung nicht zu überschätzen, auch hier ist die Rückkehr zu christlicher Gesinnung das Ausschlaggebende.

Die Meinung mancher Lehrer des Völkerrechts, als habe das Völkerrecht bisher des rechtlichen Charakters in Wahrheit entbehrt, weil ihm die Er-

[60] Der Gesetzgeber hat nur solche Gesinnungen zu pflegen, die dem einzelnen wie der Gesamtheit gleichmäßig zum Besten dienen. Aristoteles, Pol. 7, 14.

zwingbarkeit mangelte, ist unrichtig, weil die Erzwingbarkeit kein Wesensmoment des Rechtes ist.

517. Christentum und Völkerrecht.[61]

1. Nach christlicher Auffassung, wie sie von Augustinus und Thomas vertreten wird, bilden die Menschen und die Völker eine große Gottesfamilie, eine respublica sub Deo (S. th. 1, 2, q. 100, a. 5),[62] Gott ist das unsichtbare Haupt dieser Gemeinschaft, und der Dekalog ist ihr Gesetz. Die leitenden Grundnormen sind Liebe und Gerechtigkeit, das Ganze ist einem Organismus vergleichbar, verbunden durch viele Interessen, verbunden durch das Band der Solidarität. Wie wahr diese Auffassung ist, hat der Weltkrieg und die Zeit nach dem Weltkrieg klar gezeigt. Um nun in dieser großen Gemeinschaft den Frieden zu sichern, ist das Völkerrecht eine unbedingte Notwendigkeit, zu vollenden ist das Werk der Gerechtigkeit durch den Geist der Liebe, der nur rein und wahr im Christentum zu finden ist. Ohne Naturrecht fehlt dem Völkerrecht jede Grundlage, ohne Christentum die eindeutige und sichere Grundlage; Tatsache ist es ja auch, daß das Naturrecht stets nur in der katholischen Kirche konsequent festgehalten und treu bewahrt wurde. Mit Recht bezeichnet deshalb schon Ambrosius den treuen christlichen Glauben als Grundlage der Gerechtigkeit,[63] in dem Maße, in dem der treue Glaube an Christus abnimmt oder zunimmt, nimmt auch die Gerechtigkeit auf Erden ab oder zu. Nach katholischer Auffassung ist der Papst als oberster Lehrer der Kirche zugleich berufener Interpret des Naturrechtes.

2. Historisch läßt sich der Einfluß des Christentums auf das Völkerrecht unschwer nachweisen. Der Einfluß des Christentums kommt in der allmählichen Milderung des Völkerrechtes durch Grundsätze der Humanität und der Nächstenliebe deutlich zum Ausdruck. Die Gedanken, die ein Augustinus über Krieg und Frieden vorträgt, muten ganz „modern" an. Diese christlichen Ideen haben allmählich das schroffe Recht und die grausame Sitte im Geist der Liebe umgebildet. Erinnert sei an die Treuga Dei, das Werk der Päpste. „Seit dem 11. Jahrhundert werden in den kirchenrechtlichen Regeln, die die Treuga Dei betreffen, jene Ideen fixiert, aus deren Anerkennung die größten Milderungen im Kriegsrecht von selbst erfolgen, die Ideen, daß man nämlich außerhalb des Bereiches der Feindseligkeiten alle Personen und die Güter lasse, die durch den Staat nicht direkt in die Kriegsoperationen

[61] Cathrein, Die Grundlagen des Völkerrechts, 1918. Mausbach, Naturrecht und Völkerrecht, 1918. Schilling, Das Völkerrecht nach Thomas von Aquin, 1919.

[62] Augustinus, De op. monach. 25, 33.

[63] Ambrosius, De off. 1, 29, 142.

hineingezogen sind."[64] In diesem Sinne sind z. B. die Canones eines Provinzialkonzils des Jahres 1041 gehalten.[65] Es ist also durchaus unrichtig, den angedeuteten Fortschritt der Humanität einfachhin der modernen Zeit zuzuschreiben, die Welt verdankt ihn im wesentlichen dem Christentum und der Kirche.

§ 134. Der Krieg nach christlicher Auffassung.[66]

518. **Die Erlaubtheit des Krieges nach Schrift und Tradition.** Nie ist der Krieg, der Zustand blutigen Kampfes zwischen Staaten, von der christlichen Tradition und von der Kirche grundsätzlich verworfen worden. Nach der Darstellung des Alten Testamentes hat Gott selbst Kriege angeordnet, das Evangelium verlangt nicht, daß die Soldaten ihre Waffen ablegen (Luk. 3, 14),[67] die Päpste haben in höchster Not zum Kampf gegen die Türken aufgerufen, um die christliche Kultur zu retten.[68]

Demgegenüber kann nicht auf Stellen der Schrift wie Matth. 5, 39 und Röm. 12, 19 verwiesen werden, auch nicht auf patristische Äußerungen, die den Christen die Übernahme des Kriegsdienstes verwehrten. Denn das Gebot, sich nicht zu verteidigen, nicht zu widerstehen, gilt zwar stets für die Bereitheit des Herzens, man muß bereit sein, nicht zu widerstehen oder sich nicht zu verteidigen, wenn es nämlich nötig sein sollte, auf Verteidigung zu verzichten, zuweilen jedoch ist anders zu verfahren mit Rücksicht auf das Gemeinwohl und auch auf das wahre Wohl der Gegner, mit denen gekämpft wird, um ihrer ungerechten Willkür und der Möglichkeit zu Ausschreitungen ein Ziel zu setzen (S. th. 2, 2, q. 40, a. 1 ad 2).[69] Einzelne Kirchenväter aber, die den Christen die Übernahme des Kriegsdienstes verbieten, haben dabei die besonderen Gefahren des Soldatenlebens in heidnischer Zeit für Glauben und Sittlichkeit im Auge, man denke nur an den Cäsarenkult. Die Meinung Tertullians, der Herr habe in der Entwaffnung des Petrus jedem Soldaten die Waffen aus der Hand genommen,[70] wird von den Kirchenvätern nicht geteilt, schon Klemens von Alexandrien gibt der entgegengesetzten Ansicht Ausdruck, indem er sich auf 1 Kor. 7, 20 beruft. Tatsächlich haben die

[64] Périn, Christliche Politik, 1876, S. 709 f.

[65] Ebd., S. 710, Anm. 1.

[66] Vanderpol, Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge, 1911; La guerre, 1912; L'Eglise et de droit de guerre, 2. Aufl., 1920.

[67] Augustinus, C. Faust. Manich. 22, 74. Ep. 189, 4. Vgl. Matth. 8, 8 ff. Joh. 19, 10 ff. Apg. 10, 1 ff. Röm. 13, 1 ff.

[68] Denz. n. 774.

[69] Augustinus, Ep. 138, 2, 14.

[70] De idolol. 19.

Christen der ersten christlichen Jahrhunderte die Erlaubtheit eines gerechten Krieges niemals bestritten. Auch die Forderung des kanonischen Rechtes, wonach die Kleriker vom Kriegsdienst befreit sein sollen, darf nicht im Sinne einer grundsätzlichen Mißbilligung des Krieges gedeutet werden, vielmehr entspricht jene Forderung lediglich der richtigen Würdigung des geistlichen Berufes, dessen Eigenart mit dem rauhen Kriegshandwerk unvereinbar ist.

Die Auffassung der Manichäer, der Wiclifiten und Quäker, die den Krieg prinzipiell verwarfen, widerspricht also der christlichen Tradition.

Die Grundgedanken der christlichen Traditon über Krieg und Frieden sind von Augustinus klar dargelegt worden,[71] Thomas von Aquin faßt diese Gedanken systematisch zusammen (S. th. 2, 2, q. 40); weiterentwickelt wurde die Lehre über den Krieg im Sinne des hl. Thomas von Franciscus de Victoria († 1546), dem bedeutendsten Völkerrechtslehrer der augustinisch-thomistischen Schule (Relectiones theologicae de iure belli). Besonders erwähnt seien noch Suarez mit seiner Abhandlung über den Krieg, enthalten im Traktat De charitate, sowie Martin Bonacina (De iure belli). Hugo Grotius verwertet in seinem berühmten Werke De iure belli et pacis die Erkenntnisse der Scholastiker in solchem Maße, daß es höchst einseitig ist, ihn ohne jede Einschränkung als den Begründer der Völkerrechtslehre zu bezeichnen.

519. Die Bedingungen der Erlaubtheit des Krieges. Um erlaubt zu sein, muß der Krieg nach der christlichen Tradition von der berechtigten Autorität erklärt und geführt werden, ferner ist erforderlich ein gerechter Grund, überdies eine einwandfreie Absicht der Kriegführenden und folgerichtig eine dem Völkerrecht entsprechende Art der Kriegführung (S. th. 2, 2, q. 40, a. 1).

1. Wenn Thomas von Aquin in erster Linie verlangt, daß der Krieg, soll er gerecht sein, nur auf Grund der Autorität des Herrschers geführt werden dürfe, so ist nicht sowohl an mittelalterliche Zustände zu erinnern, sondern an die Lehre des hl. Augustinus, auf die er sich ausdrücklich beruft; nach Augustinus fordert die natürliche Ordnung, mit Rücksicht auf die Wahrung des irdischen Friedens, daß es Sache der Autorität des Herrschers sein muß, den Krieg zu unternehmen.[72] Überdies kommt die Idee des Aristoteles von der Autarkie des Staates in Betracht, nur die vollkommene oder souveräne Gemeinschaft des Staates kann das Recht haben, Kriege zu führen. Angeblich soll die Theorie des hl. Thomas deshalb mangelhaft sein,

[71] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus, S. 86 ff.

[72] C. Faust. Manich. 22, 75.

weil sie außer acht läßt, daß auch „die Gesellschaft" befugt sein könne, einen Krieg zu unternehmen, sofern etwa ein unterdrücktes Volk das Recht hat, sich zu erheben. Bei dieser Kritik wird übersehen, daß ein unterdrücktes Volk in Notwehr sich befindet und das selbstverständliche Recht besitzt, wenn nicht noch größere Übel drohen, sich zu erheben und sich zu befreien.[73] Handelt es sich nicht um Notwehr und bloße Verteidigung, und dies ist vorausgesetzt, alsdann bleibt die Forderung zu Recht bestehen, daß der Krieg von der staatlichen Autorität, gleichgültig, ob deren Träger ein Monarch oder das Volk ist, erklärt und geführt werden muß, weil nur die Autorität die strafende Gerechtigkeit ausüben und die erforderlichen Lasten auferlegen kann.

2. Gerecht ist der Krieg, ein Begriff, den schon Cicero verwendet,[74] wenn die Ahndung eines schweren Unrechts in Betracht kommt; „gerechte Kriege sind nach der üblichen Definition solche, die Unrecht ahnden," so Augustinus.[75] Mit Rücksicht auf die großen Lasten, die der Krieg dem eigenen Volke aufbürdet und die schlimmen Übel, die er über Freund und Feind und die Menschheit heraufbeschwört, ist es klar, daß es sich um ein schweres Unrecht handeln muß, das anders nicht auszugleichen ist und die drohenden Übel, auch die für das Gemeinwohl der Menschheit zu erwartenden Übel, überwiegt; ferner ist einleuchtend, daß eine wahrscheinliche Meinung zum gerechten Krieg nicht ausreichen kann, nur die Sühnung schuldhaften Unrechts, das mit Gewißheit feststeht, bildet einen genügenden Grund, denn eine Strafe, und vollends eine so schwere Strafe, darf nur für ein sicher festgestelltes Unrecht verhängt werden. Beispiele eines gerechten Grundes sind schwere Verletzung der Ehre eines Staates, schwere Verletzung seines Eigentums und anderer wichtiger, rechtlich begründeter Interessen, ferner die Hilfeleistung zum Schutz eines in seinem Recht schwer geschädigten oder bedrohten Volkes,[76] die Bitte eines Nachbarstaates um Hilfe gegen Revolution und Tyrannei, die Bedrohung der eigenen Sicherheit durch einen andern, von Unruhen heimgesuchten Staat, die Unterdrückung der christlichen Religion (S. th. 2, 2, q. 10, a. 8), desgleichen läge ein gerechter Grund vor, wenn es gälte, einen wilden Völkerstamm, der durch Raubzüge oder durch Menschenopfer schweres Unrecht verübt oder friedliche Versuche der Missionierung durch Gewalttaten verhindert, in Schranken zu weisen, ein Grund, den bereits Franciscus de Victoria als gerechten Kriegsgrund erwähnt. Keinen genügenden Kriegsgrund bilden Unruhen des

[73] Alph., Mor. 3, 4, 402.
[74] De rep. 3, 23, 35.
[75] In Heptat. 6, 10. [76] Denz. n. 1762.

fremden Staates an sich, die Ausbreitung des wahren Glaubens, das Gefühl der Bedrohung durch ein Nachbarvolk, das durch Fleiß und erlaubte Mittel sich emporarbeitet, die Notwendigkeit, für eine stark anwachsende Bevölkerung zu sorgen, oder die Rücksicht auf innere Schwierigkeiten, was ungerechter Utilitarismus wäre, ebensowenig ist das Nationalitätsprinzip ein gerechter Kriegsgrund, und noch weniger Haß, Habsucht, Ruhmsucht oder der Imperialismus, den schon Augustinus als Räuberei im großen brandmarkt.[77] Daß die Verteidigung der wichtigsten, nur mit bewaffneter Hand zu schirmenden Güter, nämlich der Existenz oder der Freiheit, gegen ungerechten Angriff ohne weiteres ein genügender Kriegsgrund ist, braucht kaum gesagt zu werden; man nennt einen solchen Krieg Defensivkrieg im Unterschied vom Angriffskrieg oder Offensivkrieg.

Seine Rechtfertigung findet der Defensivkrieg als Akt der Notwehr in der unerläßlichen Notwendigkeit, das Gemeinwohl gegen augenblicklichen ungerechten Angriff zu verteidigen, der Offensivkrieg in der Unmöglichkeit, sich auf anderem Wege sein Recht zu verschaffen, also schließlich in der nur so gegebenen Möglichkeit, Rechtsordnung und Rechtssicherheit im Verkehr der Völker aufrecht zu halten, somit gleichfalls in der Notwendigkeit; was sich aber in dieser Weise als notwendig erweist, muß nach einem Prinzip des hl. Thomas erlaubt sein (C. gent 3, 146). In Fällen, wo es sich um die notwendige Sicherung der Rechte des angreifenden Staates handelt, kann man übrigens auch den Offensivkrieg als Verteidigungskrieg im weiteren Sinne ansehen, in andern Fällen handelt es sich um einen Jurisdiktionsakt, der seine Berechtigung desgleichen aus der Notwendigkeit ableitet.

Auch der Offensivkrieg ist nur als ultima ratio gerechtfertigt. Daher müssen nach Möglichkeit zuvor andere Mittel friedlicher oder weniger harter Art angewendet werden, es muß der Versuch zu einer mittelbaren oder unmittelbaren Verständigung gemacht oder es soll ein Schiedsrichter aufgestellt werden, Mittel weniger harter Art, verglichen mit dem Kriege, sind Boykottierung oder Repressalien. Desgleichen ergibt sich daraus die Forderung, den Krieg anzusagen und vor der Eröffnung der Feindseligkeiten Genugtuung zu verlangen (S. th. 1, 2, q. 105, a. 3).[78] Würden die Forderungen vor Beginn des Krieges angenommen, so wäre der gleichwohl begonnene Krieg ungerecht, würden die Forderungen nach Beginn des Krieges angenommen, so würde wenigstens die Nächstenliebe erheischen, daß die Feindseligkeiten abgebrochen werden.[79]

[77] De civ. Dei 4, 6.
[78] Cicero, De offic. 1, 11, 36.
[79] Alph., Mor. 3, 4, 405.

3. Die Absicht sodann muß darauf gerichtet sein, das Gute zu fördern oder das Schlimme zu verhüten, also für Gemeinwohl und öffentliche Ordnung zu sorgen, verkehrte Absicht kann den Krieg unerlaubt machen, selbst wenn es die rechtmäßige Autorität ist, die den Krieg erklärt, und wenn ein gerechter Grund besteht; hieher gehören nach Augustinus[80] Haß, Grausamkeit, Unversöhnlichkeit, Wildheit der Kriegführung, Herrschsucht und ähnliche Gesinnungen (S. th. 2, 2, q. 40, a. 1). Mit der einwandfreien Gesinnung ist auch der Wille gegeben, den Krieg im Sinn der Mäßigung zu führen und daher nur erlaubte Mittel in Anwendung zu bringen. Wie der Krieg überhaupt seine Begründung in der Notwendigkeit findet, so findet das Maß der Kriegführung in derselben Notwendigkeit seine Begrenzung; Ziel des Krieges muß stets die Wiederherstellung der friedlichen Ordnung sein, esto bellando pacificus, mahnt deshalb der heilige Augustinus einen römischen Feldherrn.[81] Anwendung vorwiegend ungerechter Mittel würde den Krieg in einen ungerechten verwandeln und würde gleich unnötiger Fortführung des Krieges ersatzpflichtig machen. Die Mäßigung in der Kriegführung verlangt vor allem, daß die Unschuldigen und die sich dem Gegner Ergebenden[82] geschont und die Gefangenen menschenwürdig behandelt werden; zu den Unschuldigen gehören Kinder, Frauen, Greise, Kleriker, Kaufleute, Landleute,[83] überhaupt gehört dazu die friedliche Bevölkerung, freilich nur die friedliche Bevölkerung: wenn sie sich irgendwie feindselig betätigt, so kann sie sich über die harten Kriegsmaßnahmen nicht beschweren. Weiter reicht das Recht des Kriegführenden, vorausgesetzt natürlich, daß der Krieg gerecht sei, gegenüber dem Eigentum der „Unschuldigen", dieses darf nach Alphons von Liguori weggenommen werden, soweit es zur Erreichung des Kriegszweckes notwendig ist, denn die Eigentümer können als Glieder des Feindstaates zur Strafe für das von diesem verübte schwere Unrecht an den Gütern geschädigt werden, die der Herrschaft des Staates unterstellt sind.[84] Was die Aneignung der Beute betrifft, so gehören Immobilien dem Staate, bewegliche Güter dagegen werden Eigentum dessen, der die Beute macht, außer es müßte auf Grund der Gewohnheit dem Staate ein Teil davon abgetreten werden, so Alphons von Liguori.[85] Thomas von Aquin hatte den rechtlichen Satz übernommen, wonach das in gerechtem Krieg Erbeutete

[80] C. Faust. 22, 74.
[81] Ep. 189, 6.
[82] Cicero, De offic. 1, 11, 35.
[83] Alph., Mor. 3, 4, 409.
[84] Alph., ebd.
[85] Alph., Mor. 3, 4, 411.

Eigentum dessen wird, der die Beute macht (S. th. 2, 2, q. 66, a. 8 ad 1). Dieses harte Kriegsrecht, das in früherer Zeit herrschte und auch von den Theologen, allerdings unter der doppelten Voraussetzung, daß der Krieg gerecht und die Schädigung an Hab und Gut zur Erreichung des Kriegszweckes notwendig sei, nicht mißbilligt wurde, ist später, unter dem Einfluß christlicher Ideen, wenigstens in der Theorie mehr und mehr gemildert worden, immer mehr setzte sich die Idee durch, daß der Krieg lediglich von Heer zu Heer geführt werde; freilich in der Praxis übertrafen die gewählten Maßnahmen oft die Härte des alten Kriegsrechtes noch bedeutend, auch speziell das Eigentumsrecht der friedlichen Bevölkerung wurde vielfach mißachtet. Den einzelnen Soldaten und Truppenabteilungen kommt ein Recht, dem Feinde an Leben und Eigentum zu schaden, nur auf Grund der Ermächtigung durch die Autorität zu. Gleich unnötiger, durch den Kriegszweck nicht erforderlicher Schädigung an Hab und Gut, freventlichem Blutvergießen und jeglicher Grausamkeit sind auch andere Verletzungen des Sittengesetzes und Naturrechtes schlechthin verwerflich, so Lüge, Meineid, Wortbruch,[86] Arglist, der nicht auszuweichen ist, und vollends die Entehrung der Frauen. Nicht verwerflich ist an sich die Kriegslist (Nr. 365).

520. Das moderne Völkerrecht. Das moderne Völkerrecht enthält teils naturrechtliche Sätze, wie sie bisher vorwiegend dargestellt wurden, teils und namentlich positive Abmachungen, wodurch die naturrechtlichen Normen genauer bestimmt oder auch erweitert werden. Die Genfer Konvention vom 22. August 1864 hat die militärischen Spitäler und Ambulanzen und das dazu gehörige Personal von Ärzten und Krankenpflegern mit weißer Binde und rotem Kreuz sowie alle Gebäude, in denen Verwundete gepflegt werden und die durch die Flagge der Genfer Konvention signalisiert sind, für neutral erklärt. Die Petersburger Deklaration vom 11. Dezember 1868 setzte fest, daß der Gebrauch jedes Explosivgeschosses unter 400 Gramm verboten sein solle. Auf den internationalen Konferenzen zu Haag 1899 und 1907 wurde eine Reihe von Maßregeln zur Milderung der Kriegführung vereinbart. Danach hat als unerlaubt zu gelten die Verwendung von Gift und vergifteten Waffen, die meuchlerische Verwundung oder Tötung von Angehörigen des feindlichen Staates oder des feindlichen Heeres, die Verwundung und Tötung des wehrlosen oder die Waffen streckenden Feindes, die Erklärung, es werde kein Pardon gegeben, der Mißbrauch der Parlamentärflagge und der Abzeichen der Genfer Konvention, die Zerstörung oder Wegnahme feindlichen Eigentums, abgesehen von dringender Notwendigkeit;

[86] Augustinus, Ep. 189, 6: fides etiam hosti servanda est. Über Ausnahmen s. Alph., Mor. 3, 4, 410.

nur verteidigte Städte, Dörfer oder Gebäude unterliegen der Belagerung und Beschießung; selbst im Sturm genommene Städte und Ansiedlungen dürfen nicht der Plünderung preisgegeben werden. Dazu sind neuerdings weitere Bestimmungen gekommen, so wurde in der Schlußsitzung der internationalen Konferenz zur Beschränkung des Waffen- und Munitionshandels das Protokoll unterzeichnet, wonach Giftgase und Verwendung von Bakterien in der Kriegführung als ungesetzlich erklärt werden (1925). Von besonderer Bedeutung sind ferner die folgenden Vereinbarungen des Völkerbundes: die Verpflichtung, in Konfliktsfällen sich zuerst der friedlichen Mittel zu bedienen, also insbesondere den Streitfall einem Schiedsgericht zu unterbreiten, sowie die Vereinbarung, daß, wer ohne sich an den Völkerbund zu wenden, den Krieg beginnt, als widerspenstig und als Angreifer zu gelten hat, mit der Wirkung, daß wirtschaftliche oder im Notfall militärische Maßnahmen gegen den Angreifer in Anwendung kommen.

Hinsichtlich des Eigentums entschied die Haager Konferenz vom 18. Oktober 1907, daß nicht nur Leben, Ehre und religiöse Überzeugung, sondern auch das Eigentum der friedlichen Bevölkerung geachtet werden soll (a. 46), Requisitionen sind nur gegen Ausstellung eines Gutscheines zulässig (a. 52). Die einzelnen Soldaten, die willkürlich das Eigentum der friedlichen Bevölkerung verletzen, sind ersatzpflichtig.[87] Bei Aneignung beweglicher Güter entgegen rein positiv völkerrechtlicher Bestimmung käme kein Verstoß wider die kommutative Gerechtigkeit in Frage; dagegen reicht die Entschuldigung, der Gegenstand wäre so wie so zugrunde gegangen, nicht aus, um sich von einer naturrechtlich bestehenden Pflicht der Restitution als befreit anzusehen (Nr. 458, 3), nur Vergütung für die Mühe könnte man in solchem Fall beanspruchen.

521. Repressalien. Unter Repressalien versteht man die Erwiderung einer Rechtswidrigkeit mit einer andern rechtswidrigen Handlung, sie sind ein Mittel des Vergeltungs- und Erfüllungszwanges und können gerechtfertigt werden nur analog wie der Krieg selbst, also im Sinne notgedrungener Selbsthilfe, so könnte unter Umständen die Torpedierung von feindlichen Handelsschiffen als Vergeltung für die durchgeführte Hungerblockade gerechtfertigt sein; natürlich darf die an sich rechtswidrige Handlung nicht in sich verwerflich sein, wie etwa die Hinmordung Unschuldiger. Im übrigen sind nach Alphons von Liguori Repressalien erlaubt unter der Bedingung, daß das Unrecht des andern Staates sicher feststeht, daß die Vertreter des andern Staates sich weigern, den Forderungen der Gerechtigkeit zu entsprechen, daß diese Weigerung notorisch in schuldhafter Weise erfolgt, ferner

[87] Alph., Mor. 3, 4, 410.

müssen die Repressalien von der rechtmäßigen Autorität angeordnet sein, überdies darf nicht mehr Schaden zugefügt werden, als eine gerechte Genugtuung erfordert.[88]

522. Teilnahme an ungerechtem Kriege. Die Untertanen, die der Autorität zu gehorchen haben, müssen auch im Fall des Zweifels an der Gerechtigkeit des Krieges dem Befehl der staatlichen Gewalt nachkommen, außer sie besäßen Gewißheit, daß der Krieg ungerecht sei, doch wird dieser Fall selten praktisch werden, weil sich die Gründe, die zum Kriege führen, regelmäßig der Einsicht der Untertanen entziehen. Von Söldnern, die vor dem Krieg schon angeworben waren, gilt dasselbe, Söldner dagegen, die nach Erklärung des Krieges angeworben werden sollen, müßten sich moralische Gewißheit verschaffen, ob der Krieg gerecht sei. Würde der Soldat erkennen, daß der Krieg ungerecht ist, so müßte er entschlossen sein, sobald als möglich seine Entlassung zu bewirken und sich inzwischen aller feindlichen Handlungen zu enthalten, so Alphons von Liguori.[89] Zu augenscheinlichen Ungerechtigkeiten und verbrecherischen Gewalttaten, zu willkürlicher Tötung von Gefangenen, die sich dem Gegner ergaben, zur Mißhandlung friedlicher Bürger, dürfte der Soldat unter keinen Umständen mitwirken.

Die Frage, die auch in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist, ob nämlich beide kriegführende Teile in gutem Glauben sein können, muß bejaht werden, denn es kann sich bei dem einen Teil oder bei beiden Teilen um unüberwindlichen Irrtum handeln, so Franz von Vittoria, ebenso Alphons von Liguori.[90] Wohl kann man geltend machen, entweder sei die Gerechtigkeit der Sache beweisbar oder nicht, wenn nicht, dann wäre der Krieg ungerecht, wenn aber die Gerechtigkeit beweisbar sei, dürfe der andere sich nicht zur Wehr setzen, weil in ein und derselben Sache nicht zwei entgegengesetzte Rechte besitzen können,[91] allein es kommt doch darauf an, ob der andere Teil sich zu überzeugen vermag.

523. Verletzung der Neutralität. Unbegründete und deshalb leichtfertige Verletzung der Neutralität ist als Verletzung der Treue und Gerechtigkeit sündhaft; der bedrohte oder geschädigte Staat kann sich natürlich widersetzen. In äußerster Not freilich müßte der Durchmarsch als erlaubt gelten und dürfte er von dem neutralen Staat nicht gewaltsam verhindert werden. Wie das Leben im Kollisionsfall dem Eigentumsrecht vor-

[88] Alph., Mor. 3, 4, 410.
[89] Alph., Mor. 3, 4, 408.
[90] Alph., Mor. 3, 4, 402.
[91] Alph., Mor. ebd.

geht, so geht analog hier die Rücksicht auf die Existenz des Staates der Wahrung der Neutralität und der Gebietshoheit vor; desgleichen kann nicht auf die entgegenstehende Pflicht der Treue verwiesen werden, weil das Versprechen, einen Staat als neutral zu behandeln, sich selbstverständlich nicht ohne weiteres auch auf den äußersten Notfall erstreckt (vgl. S. th. 2, 2, q. 110, a. 3 ad 4 und 5). Man darf auf die berührte Sachlage einen Grundsatz des BGB. (§ 904) unbedenklich in entsprechender Weise anwenden, nämlich den Grundsatz: der Eigentümer einer Sache ist nicht berechtigt, die Einwirkung eines andern auf die Sache zu verbieten, wenn die Einwirkung zur Abwendung einer gegenwärtigen Gefahr notwendig und der drohende Schaden gegenüber dem aus der Einwirkung dem Eigentümer entstehenden Schaden unverhältnismäßig groß ist, der Eigentümer kann Ersatz des ihm entstehenden Schadens verlangen. Würde der andere in nicht berechtigter Weise verhindert, so würde umgekehrt der sich Widersetzende ersatzpflichtig werden. Doch ist zu beachten, daß der neutrale Staat unter Umständen infolge der Zulassung des Durchmarsches für sich ähnliche Notlage wird befürchten müssen.

524. Friedenschluß. Der Sieg allein verleiht kein neues Recht, gemeint ist der Sieg im gerechten Krieg, denn daß der Sieg der ungerechten Sache nicht einmal von der Pflicht, Restitution für allen dem andern zugefügten Schaden zu leisten, befreit, versteht sich nach christlicher Auffassung von selbst. Aus dem Siege ergibt sich für den Sieger in gerechtem Krieg nur die Möglichkeit, die verletzte Rechtsordnung wiederherzustellen und Genugtuung, Entschädigung und genügende Sicherung für die Zukunft zu verlangen. Keineswegs darf der Sieger ohne weiteres dem besiegten Volke die Freiheit nehmen oder Teile seines Gebietes annektieren, jenes wäre nur erlaubt, wenn ein Volk seine Freiheit verbrecherisch oder zu ständiger Bedrohung anderer mißbrauchte,[92] dieses, wenn ein hinreichender Rechtsgrund besteht, wenn es die Sicherheit des siegreichen Volkes durchaus erheischt oder das besiegte Volk solche Strafe verdient. Abmachungen, den Feind auch im Frieden vom Handel, vom wirtschaftlichen und überhaupt vom friedlichen Verkehr auszuschließen, sind, weil gegen das Naturrecht, ungültig; dies betont bereits Franz von Vittoria im Hinblick auf den Handel. Wie die Mäßigung bei der Kriegführung zur Geltung kommen muß, so desgleichen bei der Festsetzung der Friedensbedingungen, der Sieg ist kein Freibrief für Gewalttat und Unrecht (Cathrein). Übrigens erweist sich solche Mäßigung, wie schon eine einfache Überlegung erkennen läßt, abgesehen von allem andern, als Gebot der Klugheit.

[92] Augustinus, C. Faust. 22, 54 f.

525. Einwände. Mehrere Einwände sind bereits berücksichtigt und widerlegt worden (Nr. 518). Auch aus dem bekannten Wort des Herrn an Petrus Matth. 26, 52 läßt sich kein Verbot von Waffendienst und Krieg ableiten, weil nur eigenmächtiges gewaltsames Vorgehen dadurch verurteilt wird (S. th. 2, 2, q. 40, a. 1 ad 1). Der Einwand, wenn man dem Staat das Recht zugestehe, einem andern den Krieg zu erklären, so mache man ihn zum Richter in eigener Sache, ist nicht stichhaltig, denn es entspricht, wie Augustinus feststellt, der natürlichen Ordnung, gefordert durch die Rücksicht auf den zu erhaltenden irdischen Frieden, daß der Staat jenes Recht besitzen muß,[93] sonst würde ja die Macht der Ungerechtigkeit in der Welt zu absoluter Herrschaft gelangen; vorausgesetzt ist dabei, daß kein das Recht genügend sichernder Schiedsgerichtshof existiert. Natürlich ist der Vertreter der Autorität verpflichtet, aufs gewissenhafteste den Sachverhalt zu prüfen und sich Rats zu erholen. Man kann auch nicht geltend machen, der Staat maße sich ein Recht an, das ihm nicht zustehe, wenn er den Tod von Angehörigen eines andern Staates direkt beabsichtige, denn nur so ist die eben erwähnte natürliche Ordnung durchzuführen und zu verwirklichen, diese Ordnung aber geht auf den Willen Gottes zurück.

526. Das christliche Ziel. Man war früher vielfach geneigt, die sittliche Bedeutung des Krieges zu überschätzen; sicherlich kann der Krieg in besonderen Fällen eine heilsame Erneuerung anbahnen, indem er einem faulen Frieden der trägen Genußsucht ein Ende macht,[94] aber ein lange andauernder Krieg demoralisiert die große Masse; und wieder ist nicht zu leugnen, daß der Krieg Mut, Opfersinn und Patriotismus erfordert und wachruft, aber nicht minder gewiß ist, daß diese Tugenden auch im Frieden geübt werden können; so bleibt wahr, daß die sittlich ungünstigen Wirkungen zumal des lange andauernden Krieges die nach Zeit und Personen beschränkten günstigen Wirkungen weit überwiegen, dazu die entsetzlichen Greuel und die zuvor nicht zu übersehenden Schädigungen, nicht nur für einzelne und Familien, sondern für Völker und Menschheit. Nachdem die Welt diese Erfahrungen aufs neue gemacht, war es nicht zu verwundern, daß die christliche Friedensidee, der schon Augustinus klarsten Ausdruck verliehen mit den Worten[95]: „Größer ist der Ruhm, wenn man die Kriege selbst durch friedliche Verhandlungen beseitigt, wenn man den Frieden auf friedlichem Wege gewinnt oder erlangt," einen unerhörten Siegeszug durch

[93] Augustinus, C. Faust. 22, 75.
[94] Augustinus, Ep. 138, 14. 231, 6.
[95] Ep. 229, 2.

die Welt antrat; von diesem Friedensgedanken war ein Benedikt XV. geleitet bei seinen Bemühungen um den Weltfrieden.[96]

Christliches Ziel ist der legale Pazifismus: die Staaten der Welt schließen sich zum Völkerbund zusammen, doch so, daß die Freiheit und Selbstbestimmung der souveränen Staaten als solcher nicht angetastet wird. Abzulehnen ist daher vor allem der imperialistische Pazifismus irgend einer Gruppe von Mächten, die den Friedensgedanken nur benützen, um ihre Vorherrschaft zu sichern. Desgleichen ist abzulehnen die Idee eines Überstaates, eines großen Weltstaates, oder ein Weltbestimmungsrecht souveräner überstaatlicher Behörden, Ideen, die in Bälde an ihrer inneren Unmöglichkeit scheitern müßten: der Aufbau des Völkerbundes muß ein möglichst organischer, er darf kein mechanischer sein, die Unterdrückung der Eigenart der verschiedenen Staaten würde, abgesehen von anderen schlimmen Folgen, eine Vernichtung der Freiheit bedeuten.

Die leitenden Grundsätze sind von Papst Benedikt XV. in seiner Friedensnote vom 1. August 1917 entwickelt worden.[97] An die Stelle der materiellen Gewalt soll die moralische Macht des Rechtes treten, an die Stelle des Machiavellismus also Naturrecht und Christentum. Folgerichtig ergibt sich hieraus die Forderung der gleichzeitigen Abrüstung, soweit nur immer die Rücksicht auf die innere Ordnung es zuläßt. Bereits Leo XIII. hat die moderne Institution des obligatorischen allgemeinen Militärdienstes mißbilligt; die unerfahrene Jugend, führt er aus, werde in die Gefahren des militärischen Lebens gestürzt, fern von Rat und Belehrung der Eltern, in der Blüte ihrer Kraft werden die jungen Männer von ihren Arbeiten oder Studien zu den Waffen einberufen, mit den Militärlasten hängen die ungeheuren staatlichen Ausgaben zusammen und eine schwere Schädigung des Vermögens der Privaten, der Papst beklagt, daß der gegenwärtige Zustand des bewaffneten Friedens unerträglich geworden sei.[98] Natürlich müßte auch der Marinismus entsprechend umgebildet werden. An die Stelle der Heere soll die Einrichtung des Schiedsgerichtes treten, seine erhabene Aufgabe, den Frieden zu erhalten, hat es nach den vereinbarten Vorschriften durchzuführen, gegen Staaten, die sich weigern, internationale Fragen dem Schiedsgericht vorzulegen oder dessen Spruch anzunehmen, sind bestimmte Sanktionen anzuwenden. Die Organisation des Völkerbundes und seiner Institutionen wurde inzwischen so ausgestaltet, daß den Gedanken des Papstes Benedikt XV. in weitestem Umfang Rechnung getragen ist. Gegen den „An-

[96] Vgl. die Friedensnote vom 1. August 1917. Enc. Pacem, Dei munus, d. d. 23. 5. 1920.

[97] Cathrein, Die Grundlage des Völkerrechts, 1918, S. 84 ff.

[98] Enc. Praeclara gratulationis, d. d. 20. 6. 1894.

greifer" werden wirtschaftliche und nötigenfalls militärische Maßnahmen angewendet. Besonders erwähnt sei noch die Forderung der Freiheit der Meere, die allen gehören, eine Forderung die von Papst Benedikt XV. mit Nachdruck erhoben wird, weil dadurch viele Streitigkeiten ausgeschaltet und allen neue Quellen des Wohlstandes und Fortschrittes erschlossen würden.

Die großen Übelstände im Zusammenleben der Völker führt Leo XIII. mit Recht auf den Abfall vom Geist des Christentums zurück. Nach Ausschaltung der christlichen Vorschriften aus dem Völkerrecht begannen die Nationen allmählich schrankenlos das Ihrige zu suchen, mit Neid einander zu betrachten und wenn nicht geradezu feindselige, doch wenigstens argwöhnische Gesinnung zu hegen.[99] So einleuchtend daher unter dem Eindruck des Weltkrieges die Friedensgedanken sein mögen, die in der Gegenwart die Herzen erobern, an dauernde Verwirklichung ist nicht zu denken, wenn der Laizismus gleichzeitig an Boden gewinnt und christliche Kultur und Gesinnung zurückgedrängt werden.

§ 135. Die Untertanenpflichten.

527. Allgemeine Bürgerpflichten. Bürgerpflichten ganz allgemeiner Natur sind die Liebe zum Vaterland und die legale Gerechtigkeit.

Wir müssen, so betont Leo XIII., das Vaterland lieben, dem wir den Genuß des irdischen Lebens verdanken; beide zu lieben, das irdische und das überirdische Vaterland, doch so, daß die Liebe zu diesem vorangeht und nie Menschenrecht dem Recht Gottes vorgezogen wird, ist oberste Christenpflicht und gleichsam eine Quelle anderer Verpflichtungen.[100] An der Forderung der Vaterlandsliebe, die Jesus selbst in vorbildlicher Weise betätigt, hat die christliche Tradition stets festgehalten. Man kann sich nicht, um das Gegenteil zu beweisen, auf die scharfen Urteile des Apostels Johannes in der Geheimen Offenbarung berufen, gerichtet gegen das die Christen verfolgende Rom, denn es handelt sich bei diesen Äußerungen um das göttliche Urteil über Götzendienst und Christenmord. Auch der Patriotismus des Hauptvertreters der christlichen Tradition im Altertum, des hl. Augustinus, ist mit Unrecht in Zweifel gezogen worden; wohl verwirft er einen Patriotismus, der von einem überirdischen Vaterland nichts wissen will und dem das irdische Vaterland alles ist, wohl fällt auch er, wie nicht anders zu erwarten, über den polytheistischen Staat ein strenges Urteil, aber Vaterland und Staat an sich schätzt er hoch, und er bringt in unzweideutiger Weise seine Liebe auch zum irdischen Vaterland zum Ausdruck, wenngleich er

[99] Leo XIII., Enc. Sapientiae christianae, d. d. 10. 1. 1890.

[100] Leo XIII., ebd.

stets betont oder voraussetzt, daß höchste Norm die Gottesliebe bleibt.[101] Gewisse Schwierigkeiten können sich freilich auch heute noch für den Katholiken ergeben, wenn etwa der Staat die Kirche zu unterdrücken und zu entrechten sucht, dann wird sich allerdings das Gefühl des Katholiken der Kirche zuwenden, und man könnte in solchem Falle geneigt sein, zu erklären, daß zwar Pflichten wie Gerechtigkeit und Gehorsam gegenüber dem Staat fortbestehen, nicht aber die Pflicht der Liebe, allein dies kann nicht zugegeben werden, weil es sich mit der christlichen Auffassung, wie ihr Leo XIII. Ausdruck verleiht, nicht vereinigen läßt; vielmehr ist daran festzuhalten, daß dem Vaterland stets Liebe im Sinne aufrichtigen Wohlwollens und Wohltuns gebührt, dem Gefühl allerdings ist nicht zu gebieten.[102] Geht man von dieser Unterscheidung aus, so zeigt sich, daß ein Ambrosius, Augustinus und Chrysostomus und alle die großen Vertreter der christlichen Tradition Patrioten im wahren Sinn des Wortes waren. Gleich dem Nationalismus und Chauvinismus widerstreitet der Kosmopolitismus der christlichen Denkweise (vgl. 1 Tim. 5, 8), auch hier ist das Beispiel Christi lehrreich und vorbildlich; die Liebe, womit er die Menschheit umfaßt, hindert ihn nicht, seinem Vaterland innigste Liebe zu widmen; ja man wird feststellen müssen, auf Grund sachlicher Erwägungen und tatsächlicher Erfahrungen, daß nur dort den „Fremden" gegenüber das richtige Verständnis und Verhältnis sich findet, wo das Verhältnis zu den „Eigenen" das richtige ist; die Menschheit ist eine Gemeinschaft, die von kleinsten Kreisen aus organisch sich aufbaut, zuerst muß man im Kreise der Familie seine Pflicht gewissenhaft erfüllen, dann wird man auch ein brauchbares Glied von Gemeinde, Gesellschaft und Staat werden können, und dann wird auch das Verhältnis und Verhalten von Mensch zu Mensch überhaupt sich so gestalten, wie es dem göttlichen Willen entspricht. Bedeutet der Chauvinismus und Nationalismus eine Gefahr für Solidarität und Frieden der Menschheit und eine Quelle vieler Ungerechtigkeiten, wie Pius XI. in seiner Enzyklika Ubi arcano Dei betont, so der Kosmopolitismus, man denke an Sozialismus und Bolschewismus, eine Gefahr für Familie und Staat, ohne daß es diesen extremen Richtungen gelänge, an die Stelle der Vaterlandsliebe ein ähnlich starkes Gefühl allgemeiner Art zu setzen, denn die wirksame und wahre Menschenliebe ist christliches Gut, die christliche Liebe aber verlangt, daß man zuerst für die Eigenen Sorge trage.

Die zweite Pflicht gegen den Staat ist die legale Gerechtigkeit, ebenfalls eine Pflicht ganz allgemeinen Charakters. Sie gebietet, der staatlichen

[101] Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus, S. 149 ff.
[102] Schlund, Katholizismus und Vaterland, 3. Aufl., 1925.

Gemeinschaft mit Rücksicht auf das Gemeinwohl zu geben, was des Staates ist (Nr. 124). Die legale Gerechtigkeit hat das Eigenartige, daß sie das rechte Verhalten zum Gemeinwohl, das sich als Ziel der in der Gemeinschaft Zusammenlebenden darstellt, bewirkt; damit hängt zusammen, daß sie sich mehr als die kommutative Gerechtigkeit, die sich auf das Wohl einer anderen einzelnen Person bezieht, auch auf die inneren Affekte erstrecken kann; dies kommt daher, daß das Gemeinwohl Ziel der einzelnen Staatsglieder ist, das Wohl einer Einzelperson dagegen nie das Ziel eines andern sein kann. Doch erstreckt sich die legale Gerechtigkeit in erster Linie auf andere Tugenden,[103] sofern dabei äußere Akte in Frage stehen, sie schreibt ja die Werke des Tapferen, des Mäßigen und andere äußere Werke der Tugenden vor (S. th. 2, 2, q. 58, a. 9 ad 3).

Allgemeine Bürgerpflichten mit weniger allgemeinem Charakter sind Ehrfurcht, Treue und Gehorsam.

1. Heilig ist den Christen der Name der öffentlichen Gewalt, sie erkennen darin eine gewisse Erscheinung und ein Abbild der göttlichen Majestät, und zwar selbst dann, wenn Träger der Gewalt ein Unwürdiger ist; die Christen achten die Gesetze mit gerechter und gebührender Ehrfurcht aus Pflichtbewußtsein, nicht etwa aus Furcht vor Gewalt und Drohung.[104] Mit diesen Worten bringt Leo XIII. wiederum nur zum Ausdruck, was Schrift (Röm. 13, 7) und Tradition[105] in klarer Weise fordern. Schon der hl. Petrus setzt die der Obrigkeit geschuldete Ehrfurcht in innige Beziehung zu der Gott, dem höchsten Herrn, geschuldeten Ehrfurcht (1 Petri 2, 17). Die Verletzung der Ehrfurcht gegen den Träger der staatlichen Gewalt ist analog zu beurteilen wie die Verletzung der Ehrfurcht gegenüber den Eltern.

2. Die Treue besteht darin, daß man den Dienst, den man jemanden schuldet, ihm und keinem Dritten erweist. Solchen Dienst und solche Hingabe schuldet man dem Träger der staatlichen Gewalt sowie dem Staate selbst und seinen Interessen. Die Treue wird verletzt durch Hochverrat, durch gewaltsame Anschläge, Attentate, gegen den Träger der staatlichen Autorität und durch gewaltsame Anschläge gegen die rechtmäßige Verfassung, desgleichen durch Teilnahme an solchen Anschlägen. Ferner erscheinen als Verbrechen wider die Treue alle Angriffe gegen Integrität und Machtbestand des Staates durch revolutionäre Auflehnung, ebenso Bestrebungen, wodurch eine Gefahr von außen verursacht oder gesteigert wird,

[103] Diese haben es mit den Affekten zu tun (Nr. 117), indirekt kommen diese Affekte auch für die legale Gerechtigkeit in Betracht.

[104] Leo XIII., Enc. Sapientiae christianae.

[105] Tertull., Ad Scap. 2. Justin, Apol. I, 17.

oder Bestrebungen, gerichtet auf Lostrennung eines Teiles vom Staatsgebiet, diese Verbrechen faßt man zusammen unter dem Begriff des Landesverrats. Schon durch die Bezeichnung der erwähnten Handlungen als Verbrechen wird zum Ausdruck gebracht, daß außerordentlich schwere Verfehlungen in Betracht kommen, wird doch dadurch die Grundlage und Sicherheit des Staates angetastet, dazu die unabsehbaren schlimmen Folgen, die sich für Gemeinschaft und einzelne aus Hochverrat und Landesverrat ergeben können. Deshalb werden Hoch- und Landesverrat von dem Strafgesetzbuch mit schwerster Strafe bedroht (§ 80f.).

3. Die Pflicht des Gehorsams folgt aus dem Wesen und Ziel der staatlichen Gemeinschaft und sie wird deshalb von der Offenbarung und von der christlichen Tradition[106] nachdrücklich eingeschärft; ohne Anerkennung dieser Grundpflicht der Bürger wäre es ja nicht möglich, den Staat bei seinen Zwecken zu erhalten und sein Ziel zu erreichen (Nr. 66. 69. 491). Selbstliebe, Nächstenliebe, Liebe zum Staat und zu dem Träger der Autorität auf der einen, verehrungsvolle Liebe zur Kirche und zuhöchst die Liebe zu Gott auf der andern Seite schließen einander nicht aus, all das ist zugleich möglich und Pflicht. Trotzdem wird dieses wohlgeordnete Pflichtenverhältnis durch die Ungunst der Zeit oder durch menschliche Bosheit zuweilen gestört; staatliche Forderungen und Christenpflicht kommen in Widerstreit, weil die staatliche Gewalt die heilige Autorität der Kirche mißachtet oder sie sich unterwerfen will, hier gilt es, mutig für Religion und Kirche einzutreten und nach dem Wort zu handeln: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen." Damit wird der staatlichen Gewalt nicht etwa der schuldige Gehorsam verweigert, sondern es wird nur ein Befehl unbeachtet gelassen, wozu keine Kompetenz besteht.[107]

Darüber hinaus gehört es zu den Bürgerpflichten, daß der einzelne einen dem Gemeinwohl entsprechenden Gebrauch von dem im Staate gewährten Rechten und Freiheiten mache,[108] daß man in Familie, Beruf und Gemeinde seine Pflicht gewissenhaft erfülle und an den öffentlichen Angelegenheiten den nach den Umständen erforderlichen Anteil nehme.

528. Die Wahlpflicht. Von den speziellen Pflichten (vgl. Nr. 465ff.) ist die Wahlpflicht noch eigens zu behandeln. Unter gesetzlicher Wahlpflicht versteht man die rechtlich festgelegte Pflicht, das Wahlrecht bei bestimmten Wahlen politischer Art auszuüben, es soll durch diese gesetzliche Bestim-

[106] Augustinus, De civ. Dei 19, 16 f.

[107] Leo XIII., Enc. Sapientiae christianae.

[108] Leo XIII., Enc. Libertas.

mung dem Terrorismus gewalttätiger Parteien, die Andersdenkende zur Wahlenthaltung zu nötigen geneigt sind, begegnet werden. Würden wirklich wichtige Interessen des Ganzen in Frage kommen, so bestünde eine an sich schwer verbindliche Pflicht, sich an der Wahl zu beteiligen.

Im übrigen verpflichten Liebe und Pietät dem Vaterland gegenüber, daß der Bürger sein Wahlrecht ausübe, soweit es das Gemeininteresse erheischt. Schwer verbindlich ist die Wahlpflicht dann, natürlich abgesehen von physischer und moralischer Unmöglichkeit, wenn wichtige Fragen in Betracht kommen und die Wahlenthaltung oder das schlechte Beispiel der Gleichgültigkeit Mitursache werden kann der Herbeiführung einer Majorität mit verwerflichen Grundsätzen; im einzelnen Fall ist also für die Beurteilung maßgebend der zu befürchtende Schaden, verglichen mit der Schwierigkeit, das Recht auszuüben. Formelle Mitwirkung wäre es, einen Gegner der öffentlichen Ordnung als Feind dieser Ordnung zu wählen, anders, wenn man, entsprechendes Wahlrecht vorausgesetzt, einen Kandidaten von weniger gefährlicher Richtung wählte, um den Erfolg eines Kandidaten, der verwerfliche Grundsätze vertritt, zu verhüten, hier kann es sich um begründete materielle Mitwirkung handeln, doch müßte etwaigem Ärgernis vorgebeugt werden.

Wer die sozialistischen Grundsätze und die Haltung der Sozialisten gegen die Religion kennt und dennoch sozialistische Kandidaten wählt, sündigt schwer. Milder zu beurteilen sind die sogenannten Mitläufer, die ohne genügende Einsicht nur aus Opposition gegen den Kapitalismus sozialistisch wählen, oder solche, die unter dem Einfluß von sozialistischem Terror ihr Wahlrecht ausüben.[109]

[109] Was die Zugehörigkeit zu den freien, in Wirklichkeit sozialistischen Gewerkschaften betrifft, so enthält ein Erlaß der deutschen Bischöfe vom Jahr 1923 folgende Richtlinien: Katholiken dürfen den freien Gewerkschaften nicht angehören; Katholiken, die sich in Verbänden organisieren können, die ihren religiösen Interessen nicht entgegenstehen, sind verpflichtet, aus den freien Organisationen auszutreten, tun sie dies trotz Aufklärung und trotz möglichem Eintritt in eine andere Organisation nicht, so dürfen sie zum Sakramentsempfang nicht zugelassen werden; eine zeitweilige Verschiebung des Austritts kann geduldet werden, wenn frühere Auffassung, als sei der Beitritt erlaubt, und schwere Schädigung durch den Austritt eine Entschuldigung bilden und zugleich Ärgernis und Glaubensgefahr ausgeschlossen sind. Nicht zu empfehlen wäre es, bei der Beichte ausnahmslos nach der Zugehörigkeit zu den freien Gewerkschaften zu fragen. Am wirksamsten würde diesen üblen Erscheinungen begegnet, wenn auch die Arbeitgeber mehr und mehr von christlichem Geist sich leiten ließen und so die Vorherrschaft des kapitalistischen Geistes gebrochen würde. Inzwischen ist es eine der wichtigsten Aufgaben des Seelsorgers, die soziale Frage zu studieren, eine sachliche, klare Belehrung zu geben und das Volk im Sinne der katholischen Staats- und Soziallehre zu erziehen. Analog ist die Zugehörigkeit zur politischen Partei der Sozialisten zu beurteilen; C. c. 2335, erstreckt sich nicht auf die Sozialdemokratie.

C. Die Kirche.

§ 136. Die Kirche, ihre Aufgaben und die kirchlichen Pflichten der Gläubigen.

529. Wesen und Aufgaben der Kirche.

1. Die Kirche ist die heilige Stadt des lebendigen Gottes, von Christus gestiftet, damit sie, während sie auf Erden pilgert, die Menschen berufe, unterrichte und der ewigen Seligkeit des Himmels zuführe, so Leo XIII. in seiner Enzyklika Sapientiae christianae vom 10. Januar 1890, in der er die wichtigsten Pflichten der christlichen Bürger behandelt. Die Kirche hat also ihren selbständigen, von Gott festgesetzten Zweck, sie besitzt desgleichen in selbständiger Weise die Mittel, um ihr Ziel zu erreichen; gemeint sind zunächst die übernatürlichen Mittel, überdies erstreckt sich ihre Kompetenz auch auf die erforderlichen natürlichen Mittel, die Kirche hat das Recht, für alle natürlichen Voraussetzungen zu sorgen und alles, was irgendwie zur Erreichung ihres Zieles notwendig ist, anzuordnen. Die Kirche ist ein geheimnisvoller Organismus, eine Tatsache, die der Apostel Paulus in bewundernswerter Weise zum Ausdruck gebracht hat (I Kor. 12, 11ff. Nr. 482). Alle Menschen sind, dem Zweck der Kirche entsprechend, zur Teilnahme am Reich Christi auf Erden berufen, Glieder der Kirche sind alle, die gültig die Taufe empfingen, wenngleich solche, die in Todsünde leben, sich von der lebendigen kirchlichen Gnadengemeinschaft selbst ausschließen. Die beiden Hauptstände sind Priester und Laien. Besonders deutlich bekundet sich der organische Charakter der Kirche in der kirchlichen Hierarchie, mit ihrer von Christus angeordneten Gliederung, zusammengefaßt durch die oberste Leitung der Kirche, durch die Machtfülle des Papstes. Die Mittel der Heiligung sind für alle Mitglieder der Kirche dieselben, der durch die Liebe wirkende und belebte Glaube, der Gebrauch der Sakramente, der enge Anschluß an die Kirche und die Erfüllung ihrer Gesetze.

Alle modernen Bestrebungen, der Laienwelt mehr Rechte in der Kirche zu verschaffen oder gar der Volkssouveränität verwandte Ideen innerhalb der Kirche zu verwirklichen, finden ihre unübersteigliche Schranke an der von Christus selbst bestimmten kirchlichen Ordnung und Hierarchie.

2. Die Kirche ist das sichtbare Reich Christi, von ihm gestiftet, damit den Menschen die Segnungen seines dreifachen Amtes, das er selbst als höchster Prophet, Priester und König auf Erden geübt, vermittelt werden. Daher übt auch die Kirche, um das Gemeinwohl im überragenden Sinn zu verwirklichen und zu sichern, jenes dreifache Amt aus; die Kirche hat als nächsten und unmittelbaren Zweck die Aufgabe, den Seelen Frieden und

Heiligung zu bringen, deshalb besitzt sie ihre bestimmten Gesetze und ihre bestimmten Ämter und geht in der Leitung der christlichen Völker einen ihrem Wesen entsprechenden Weg.[1] Christus, der Herr, hat der Kirche das depositum fidei anvertraut, damit sie, unter dem Beistand des Hl. Geistes, die geoffenbarte Lehre gewissenhaft bewahre und getreu darlege, daher hat die Kirche, unabhängig von jeglicher staatlichen Gewalt, Recht und Pflicht, allen Völkern das Evangelium zu predigen, und es ist göttliches Gebot, die evangelische Lehre kennenzulernen und Glied der Kirche zu werden (C. c. 1322). Daher kann niemand ohne Mission des berechtigten kirchlichen Oberen oder ohne Verleihung eines entsprechenden Amtes predigen oder Religionsunterricht erteilen (C. c. 1328). Desgleichen ist das gesamte religiöse und sittliche Leben der Gläubigen kirchlicher Leitung unterstellt, folgerichtig auch die gesamte religiöse und sittliche Erziehung der Jugend. Was speziell noch die kirchliche Regierungsgewalt angeht, so gehört dazu als höchste Funktion die Gesetzgebung, die Kirche hat Gesetze zu geben, sie durchzuführen und die nötigen Vorkehrungen zu treffen; jene höchste Funktion bringt es also mit sich, daß der Kirche zugleich ein Recht der Verwaltung und Aufsicht zustehen muß. Überdies besitzt die Kirche auf ihrem Gebiete das richterliche Amt und entsprechende Strafbefugnis (vgl. Nr. 502). Daß die Kirche auch über eine rechtliche Organisation verfügen muß, ergibt sich ohne weiteres daraus, daß sie sonst ihrer Aufgabe nicht genügen könnte.

„Es ist das eigenste Recht der Kirche, über die sittliche Erlaubtheit und Verwerflichkeit der menschlichen Handlungen zu urteilen," so Leo XIII. in einem Rundschreiben an die irischen Bischöfe vom 24. Juni 1888. Dabei ist es gleichgültig, ob das sittliche Handeln auf staatlichem oder wirtschaftlichem oder sozialem oder religiösem Gebiete in Betracht kommt: sobald sittliche, das letzte Ziel des Menschen berührende Fragen in Betracht kommen, ist die kirchliche Kompetenz ohne weiteres gegeben. Unter Umständen kann jedoch die Kirche ihre Kompetenz auch auf das weltliche Gebiet selbst erstrecken, wenn es nämlich die Rücksicht auf das Seelenheil oder das göttliche Gesetz erfordert, also vor allem ratione peccati, die sogenannte potestas indirecta in temporalia. Leo XIII. weist daher die Ansicht jener zurück, die behaupten, die Kirche habe nicht das Recht, Gesetze zu geben, Urteile zu fällen, Strafen zu verhängen, sie habe nur Mahnungen, Ratschläge, Direktiven zu geben denen, die aus eigenem Antrieb und freiwillig sich ihr unterworfen haben; so entstellt, schwächt und beschränkt man die Natur dieser göttlichen Gemeinschaft, ihre Autorität, ihr Lehramt, ihre gesamte Wirksamkeit, und dehnt die Machtsphäre der weltlichen Gewalt so weit aus,

[1] Leo XIII., Enc. Sapientiae christianae.

daß die Kirche, als wäre sie nichts weiter als eine freie Vereinigung der Bürger, der Herrschaft des Staates unterworfen sein soll.[2] Wenn nach Franz von Vittoria der Papst das Recht besaß, den Verkehr anderer Völker mit einem von diesen entdeckten Land zu verbieten, damit kein Anlaß zu Eifersucht gegeben und die Predigt des Evangeliums nicht gehemmt ward, so wäre die Ausübung dieses Rechtes ein Akt jener indirekten Gewalt gewesen. Ähnlich war es ein solcher Akt, wenn Leo XIII. um der religiösen Interessen willen von den französischen Katholiken verlangte, die Bestrebungen zum Zweck der Wiederherstellung der Monarchie aufzugeben. Dagegen gehören die von Leo XIII. in seiner Enzyklika Rerum novarum etwa hinsichtlich des gerechten Lohnes festgestellten Normen zu den Bestimmungen, worauf sich die kirchliche Gewalt direkt bezieht.

530. Die Hauptpflichten des kirchlichen Gemeinschaftslebens. Die Grundpflichten gegenüber der Kirche sind analoge wie die Pflichten gegen den Staat, auch der Kirche werden Liebe, legale Gerechtigkeit, Ehrfurcht, Treue und Gehorsam geschuldet.

Dem Vaterlande, in dem wir das sterbliche Leben empfingen, gebührt unsere natürliche Liebe, der Kirche schulden wir eine größere, und zwar eine übernatürliche Liebe, da wir ihr das ewige Leben der Seele verdanken, denn man muß die Güter der Seele den Gütern des Leibes vorziehen, und die Pflichten gegen Gott sind weit heiliger als die gegen die Menschen.[3] Damit verbindet sich von selbst die Pflicht der Treue; ist doch die Kirche dem Christen das Gottesreich auf Erden, der geheimnisvolle Organismus, dem er durch die Taufe und Eucharistie einverleibt ist und außerhalb dessen es kein Heil gibt. Wo wahre Liebe und Treue gegen die Kirche besteht, ist das sentire et amare cum Ecclesia maßgebend oder das Bestreben, Denken und Tun dem Geist der Kirche zu konformieren, bezweckt sie doch das wahre Wohl der Menschheit, der Völker und der einzelnen, so daß, würden ihre Absichten mehr Verständnis finden, in ungeahnter Weise zugleich auch für das zeitliche Wohl gesorgt sein würde. Verletzt wird die Pflicht der Liebe und Treue gegen die Kirche durch innere Entfremdung, durch Gleichgültigkeit oder gar Gehässigkeit.

Von der kirchlichen Obrigkeit gilt das Wort des Herrn: „Wer euch hört, der hört mich, wer euch verachtet, verachtet mich" (Luk. 10, 16). So wird die Liebe zur Ehrfurcht und zur Pietät, die ja eine Bekundung der Caritas ist, wie Thomas von Aquin feststellt (S. th. 2, 2, q. 101, a. 3 ad 1 Nr. 492, 3). Ehrfurcht gebührt der kirchlichen Obrigkeit, weil sie im höch-

[2] Leo XIII., Enc. Libertas.

[3] Leo XIII., Enc. Sapientiae christianae.

sten Auftrag und im Namen Christi die kirchliche Gemeinschaft zu leiten berufen ist; die kirchliche Obrigkeit verfolgt ein übernatürliches Ziel, und auch nach ihrem Ursprung trägt sie übernatürlichen Charakter, daher erscheinen Verletzungen der ihr geschuldeten Ehrfurcht als Sünden spezieller Art. Unzertrennlich mit der Pflicht der Ehrfurcht ist die Pflicht des Gehorsams verbunden, sie beruht auf derselben Grundlage wie die Pflicht der Ehrfurcht. Auch die Sünden wider den der Kirche schuldigen Gehorsam sind solche besonderer Art, mit Rücksicht auf die Würde, womit die kirchliche Obrigkeit umkleidet ist; die einzelnen Verfehlungen sind um so schwerer, je mehr dadurch die Erreichung der höchsten Aufgabe, der Heiligung, gefährdet wird.

Wiederum in der schuldigen Liebe und Treue ist die spezielle Pflicht der Gläubigen begründet, die materiellen Mittel aufbringen zu helfen, deren die Kirche zu ihren großen notwendigen Aufgaben bedarf. Wird die Pflicht positiv festgelegt, so kommt noch dazu das Motiv des Gehorsams gegenüber dem kirchlichen Gesetze.

Den vollen Gegensatz zu den Gesinnungen der Liebe, der Treue, der Pietät und des Gehorsams bildet das Schisma (Nr. 274, 1).

Zum Schlusse seien noch eigens erwähnt die Pflichten gegen das kirchliche Lehramt und das kirchliche Priester- und Hirtenamt. Die Gläubigen sind verpflichtet, den Entscheidungen der Kirche auf dem Gebiet des Glaubens und der Sittlichkeit sich zu unterwerfen und anderseits alles zu unterlassen, was die kirchlichen Gesetze verwehren, hier kommt das Verbot der communicatio in sacris und das kirchliche Bücherverbot in Betracht (Nr. 277, 278, 3). Auf Grund des Priesteramtes hat die Kirche die Gottesverehrung zu normieren und die Gnadenmittel zu spenden, sowie die Pflichten der Gläubigen in dieser Hinsicht näher zu bestimmen: die Gläubigen haben die Sonn- und Festtage im Sinn der Kirche heiligzuhalten und die auf die Sakramente sich beziehenden Anordnungen zu beachten. Auf Grund des Hirtenamtes hat die Kirche die Gläubigen auf ihr Endziel hinzuleiten, alles hiezu Nötige anzuordnen und durch Überwachung und Bestrafung die Anordnungen und ihre Durchführung zu sichern. Erinnert sei an das kirchliche Fastengebot sowie an die Pflicht, sich den kirchlichen Strafgesetzen zu unterwerfen; hieher gehört auch das Verbot, Geheimbünden, die Kirche oder legitime Staatsgewalt bekämpfen, als Mitglied beizutreten oder anzugehören (C. c. 2335).

„Unter den Pflichten, die uns mit Gott und der Kirche verbinden, ist eine der wichtigsten, daß jeder nach bestem Können sich bemühe, die christliche Wahrheit zu verbreiten und die Irrtümer abzuwehren;" nicht ohne

Grund beschwört das Vatikanum alle Christgläubigen, an diesem großen Werke der Verteidigung des Christentums und der Kirche mitzuwirken. Nichts steht der christlichen Wahrheit und Weisheit so sehr im Wege als die Tatsache, daß man sie nicht kennt. Nichts aber steht der Erfüllung jener großen Aufgabe so sehr im Wege als die Trägheit und Feigheit vieler Christen; wie leicht wäre es oft, die verkehrten Meinungen zurückzuweisen, es bedürfte nur des Mutes, der doch ein Kennzeichen des Christen sein müßte. Niemand sage, Christus bedarf zur Erhaltung und Verteidigung der Kirche der Bemühungen der Menschen nicht: nicht aus Ohnmacht, sondern im Übermaß seiner Güte will er, daß auch wir etwas beitragen zur Erlangung der Früchte des Heiles, das er uns erwarb.[4]

[4] Leo XIII., Enc. Sapientiae christianae.

SACHREGISTER.

(Die Ziffern beziehen sich auf die Nummern.)

Abbitte als Art des Gebets 304
Aberglaube 329 ff.
Abfall des Katholiken vom Glauben 274, 1 275
Abgeordnete 74, 2 362, 4 469, 3 499
Abgötterei 329 331, 1
Ablaß 195, 2
Abortus 394
Abstimmung, ungerechte 469, 3
Abstinenz im Sinne der Enthaltung von alkoholischen Getränken 170, 3 214, 1
Abulie 49, 3
Achtung, Pflicht der Achtung 351
Actus humanus 1 ff. 35 ff. 108 ff.
— Einteilung 46, 3 108, 3 112
— Entstehung 108, 2
— Stufen 108, 2
— Moralität der Handlung, s. Moralität
— Verhältnis des äußeren und inneren Aktes 100 113, 2 160, 3
— Verpflichtung zu inneren Akten 73
— Zurechnung d. Handlung, s. Zurechnung
— indifferente Akte, s. indifferente Handlungen
Advokat 501
Affekte 45
Agenturgeschäft 426, 4
Agitation 69, 3
Aktien, Erwerb 362, 4
Aktiengesellschaften 362, 4 441, 3
Aktionäre, Pflichten 362, 4 441, 3
Alimentationspflicht 464, 1 und 3
Alkoholische Getränke, Mißbrauch 510, 3, s. auch Antialkoholbewegung
Almosen 398 ff.
— Begriff 398
— Pflicht 399 f.
— Umstände 401
— Klugheit bei Verteilung 401, 4
— Segen und Früchte 402
— Vorwürfe gegen die patristische Auffassung 403
Altarssakrament, s. Eucharistie
Alter, Einfluß auf die Sittlichkeit 39
Amphibolie 366
Amputation 225
Ämter, Verleihung an Unwürdige 461, 1 500, 1
Amtsgeheimnis 368 369, 3
Anarchismus 493
Anatomie 406
Anbetung 311
— des Allerheiligsten 189
Andacht 308, 1
Aneignung, ungerechte 448, s. auch Notaneignung
Angebot und Nachfrage 425
Angeklagter 365 501
Angeld 415
Anklage, öffentliche 501
Anmaßung 127 166 286
Anomismus, Antinomismus 65, 1
Antialkoholbewegung 170, 3
Anwalt 469, 2 501
Anwesenheit, physische und moralische 382, 1 340, 1
Anzeige, Pflicht der Anzeige 358
— bei Verletzung des Sonntagsgebots 341
Apathie, stoische 45, 3
Apostasie 273, 1 274, 2
Applikation der heiligen Messe 188
Äquiprobabilismus 91 ff.
Äquivalenzprinzip 422 425 431, s. auch Gerechtigkeit
Arbeit, Pflicht der Arbeit 237 ff.
— Würde der Arbeit 237
— Bedeutung 238
— Ordnung der Arbeit 242
— Veredlung der Arbeit im christlichen Sinn 243
— Rationalisierung 512
— als Erwerbstitel 409
— Recht auf Arbeit 514
— knechtliche Arbeiten 340, 2 342
Arbeiter und Arbeitgeber 430 492, 2
Arbeiterschutzgesetzgebung 513
Arbeiterstand, seine Hebung 229, 2 235
Arbeitervereine 229, 1
Arbeiterversicherung 437 513
Arbeitsvertrag 430
Ärgernis 297 361
— Wiedergutmachung 361, 6
Argwohn 381
Armenfürsorge 514
Armut, freiwillige, s. Räte
— erzwungene 254, 3
Art der Sünden 156 ff.
— in der Beichte anzugeben 193, 2, a
Arzt 226, 2 229, 2 369, 3 509, 2
Astrologie 331, 2, a
Asylrecht 337
Aszese 30 211
Aszetik 30
Atheisten und Eid 325
Attritionismus 191, 1
Aufklärung, sexuelle 202 490, 4
Auflage beim Vertrag 415
Aufmerksamkeit 49 f.
— die zur Todsünde erforderliche 147
— beim Gebet 308, 2

— beim Breviergebet 308, 2
— bei der Pflichtmesse 340, 1
— bei Spendung der Sakramente 181, 4
Aufrichtigkeit 364
Aufruhr 69, 3 297
Aufsteigen in einen höheren Stand 235
Auftrag 469, 1
Aufwertung 478
Ausgedinge 435
Auslegung des Gesetzes 76
— des Eides 328
— des Vertrages 415
Aussperrung 432
Auspizien 331, 2, a
Autonome Moral 7 59 490, 4
Autonomie der Vernunft 7 59 85
Ausschüsse (Arbeiter und Arbeitgeber) 431
Autorenrecht 409
Autorität, ihre Notwendigkeit, Herkunft, Würde 9 66 263 480 491, 3 492, 2 495
Autoritäten 22

Bankrott 452 478
Barmherzigkeit 348
— Werke der Barmherzigkeit 348 357
Beamte 500
— Verbot, Geschenke anzunehmen 501
— Mitwirkung bei ungerechten Gesetzen 362, 4 487, 1
— Ersatzpflicht 470
Bedingung beim Vertrag 415
Beerdigung 404 ff.
Befehl, im Unterschied vom Gesetze 51
— ungerechter 69 469, 1
Begierde, sündhafte 160, 1, c
— und freier Wille 50, 1
Begierlichkeit 132
— Quelle der Versuchung 150
— und Freiwilligkeit 50, 1
Begnadigung 502 503, 3
Begräbnis, s. Beerdigung
— Versagung des kirchlichen Begräbnisses 223 395, 2 405, 2
Beharrlichkeit 127 177
Beichte 190, 2 193
Beichtsiegel 193 368 369, 4
Beichtvater, Pflichten 193 469, 2 470
Beihilfe zur Schädigung 469, 5
Beispiel, gutes 357 490, 4
Bekehrung, gewaltsame 273, 2
Bekenntnis des Glaubens 265
Beleidigung 297, s. auch Beschimpfung
Bergpredigt 19 65 352 390, 1 518
Beruf 232 ff.
— Wahl des Berufes 233
— Wertung 234
— Wechsel 235
— Sünden gegen die Berufspflicht 236
— und Vorsehung 105, 3
Berufsbildung 229, 2, s. auch Arbeiterstand
Berührungen, unehrbare 168, 1
Beschädigung und Restitution 461 f.
Beschauliches und praktisches Leben 234
Bescheidenheit 128
Beschimpfung 382, 1
— Wiedergutmachung 383, 1
Beschluß, ungerechter 469, 3
Beschneidung 63
Beschwörung 323
Besitz 411 458 ff.
— Bedingungen der Ersitzung 411
— Restitution des Besitzers guten Glaubens 458
— — des unredlichen Besitzers 459
— — des zweifelhaft redlichen Besitzers 460
Bestechung 377 466
Bestialität 173, 2
Betrug 122 452
Bevölkerungsfrage 504 515
Bilderverehrung 312
Bildung 207 227 ff.
— politische 229, 3
Bischöfe, ihre Pflicht der Zurechtweisung 358
Blasphemie 277 334
Blicke, unehrbare 168, 1
Blutschande 168, 2
Bluttaufe 183, 2
Bodenrecht 513
Börse, Börsengeschäfte 427, 3 445
Bosheitssünde 141 173 174
Boykott 433
Breviergebet 308, 2
Briefgeheimnis 369, 1
Bücher, verbotene 278, 3
Bürgschaft 438
Buße, Sakrament der Buße 190 ff.
— Intention beim Empfang 182, 1
— als Tugend 126 144 195, 1

Caritas als Hauptprinzip der Moral 1
— und soziale Frage 92, 1
s. auch Liebe als theologische Tugend
Character indelebilis 178
Charakter und Freiheit 39, 5
— sittlicher Charakter 47 227, 3 490, 4
Chauvinismus 527
Chiromantie 331, 2, a und b
Communicatio in sacris 277 362, 4 530
Communio sanctorum 195 293, 2 f.
Complexio 39, 3 45, 4, a
Contractus trinus 422, 2
Contrapassum 53 125 425
Copula dimidiata 487, 2
Culpa lata 49, 1

Dämonische Sünde 175 209
Dankbarkeit 126 355, 2
Darlehensvertrag 422
Debitum coniugale, s. usus matrimonii
Defraudation von Steuern 466
Dekalog 56 64, 1 159
Delectatio morosa 160, 1, a
Demokratie 496
— christliche 496

Demut 128 247
— scheinbare 374, 1
Denunziation 358
s. auch Anzeige
Depositum 420
Deserteur 377
Deskriptive Methode der Moral 30
Determinismus 35 101 109, 2 353
Devisen 436
Devotion 299
Diätetik, geistige und körperliche 214, 3
Diebstahl 448
Dienstbarkeiten 410
Dienstboten 430 448 450 470 492, 2
Dienstvertrag 430
Diffamierung, Selbstdiffamierung 246
Differenzgeschäfte 427, 3 445
Dispensation 79, 2 320
Disposition des Pönitenten 193
Dogmatik und Moral 6
Dolus 49, 1
Doppelte Moral, Vorwurf der doppelten Moral 107, 3
Droheid 322
Dualismus, ethischer (Troeltsch) 2
Duell 395
— Restitutionspflicht 463

Ehe 199 ff. 483 486 ff.
— Intention bei Eingehung 182, 1
— zweite Ehe 486, 1
— gemischte 201, 1
— und Jungfräulichkeit 105, 2
Ehebruch 168, 2 464, 4 487, 2
Ehefrau, Irritationsgewalt des Mannes 320
— ihr Recht, Almosen zu spenden 401
s. auch Frau
Ehegatten, ihr Recht, zu irritieren 320
— Pflichten 486 ff.
Ehescheidung 55 58 486, 2 487, 1
Eheverlöbnis 202
Eheversprechen, Restitutionspflicht auf Grund davon 464, 2
Ehrabschneidung 173, 1 382, 2
— Wiedergutmachung 383, 3
Ehrbarkeit 128
Ehre 244 ff.
— Wesen 244
— Bedeutung 245
— ungeordnetes Streben nach Ehre 166
— Pflicht der Sorge für die Ehre 246
— die sich hierauf beziehenden Tugenden 247 f.
— Pflichten und Sünden hinsichtlich der Ehre des Nächsten 380 ff.
— Wiedergutmachung 383
Ehrfurcht gegen die Eltern 491
— gegen den Herrscher 527, 1
— gegen die Kirche 530
Ehrgeiz 127 166
Ehrliebe 248, 2
Eid 321 ff.
— Arten 322
— Rechtfertigung 324
— Bedingungen der Erlaubtheit 326
— Verpflichtung auf Grund des Eidschwures 327
Änderung der Verpflichtung 328
— bei Verträgen 415
— Sünden gegen den Eid 336
Eidbruch 336, 2
Eidesnot, moderne 325
Eifer als Wirkung der Caritas 296, 3
— falscher Eifer 296, 3 297, 3
Eigentum 55 60 249 ff. 407 446 512
— Begriffsbestimmung 249
— Begründung 250 f.
— Christus und das Privateigentum 253
— patristische Auffassung 253
— Thomas v. A. und das Privateigentum 253
— Verletzung des Eigentumsrechtes 446 ff.
— Privateigentum und evangelischer Rat der Armut 105, 2
Eitler Gebrauch heiliger Namen 334, 2
Ekstase 306 331, 2, c
Eltern 484
— Pflichten 489 f.
— Frage der Restitutionspflicht 469, 3 470
Embryotomie, s. Kephalotripsie
Empfänger der Sakramente 182
Entehrung, Restitutionspflicht 464, 3
Enthaltsamkeit hinsichtlich Speise und Trank 128 343
Epikie 80
— als Tugend 126
Erbbaurecht 410
Erbrecht 412
Erbschaftspolitik 412, 5
Erbunwürdigkeit 412, 5
Erholung 217
Erkenntnis, zur Todsünde erforderliche 141 147, 1
— zur läßlichen Sünde erforderliche 147, 2
— und Wille 39, 4 46 49
Ernährung, Pflicht der Ernährung 214
Ersitzung 411
Erwählung, Anzeichen der Erwählung 282, 3
Erwerb 254
— von nicht berechtigter Seite 410
Erwerbstitel 251 407 ff.
Erziehung, Pflicht der Erziehung 490
— Recht der Eltern hinsichtlich d. Erziehung 484 490 508
— und Selbstbestimmung 41
Erzwingbarkeit des Rechts, s. Zwang
Ethik 23
— dualistische 2
— formale 5
— heidnische 24
— sozialistische, s. sozialistische Ethik
Eucharistie 185 ff.
Eudämonismus, s. Lohnsucht
— sozialer 13
Euthanasie 226, 2
Eutrapelia 217, 1 382, 1

Evangelium, sein gesetzlicher Charakter 65, 1
Eviktionsfall 459
Eviktionsleistung 415 424, 2
Evolutionismus 13 56, 2 353 483
Exceptio plurium 464, 1 und 4 469, 5
Exorzismus 323
Expropriation 512

Fahnenflucht 377
Familie 396 412, 2 481 483 ff. 527
— und Selbstbestimmung 41
Familienlohn 431
Fasten, Abstinenzfasten 344
— Abbruchfasten 344
Fastengebot 343 ff.
Faustpfand 410 439
Fehler beim Kauf und Verkauf 424
Feierlichkeit beim Eid 322
Feiertage 339 ff.
Feigheit 127
Feindesliebe 292 303, 2 349
Feindschaft 292 297, 2
Fervor caritatis 143, 1 290, 2
Findelhäuser 490, 1
Finis operis, finis operantis 114
Firmung 184
Fischfang, Aneignungsrecht 407, 1
Fleisch, Werke des Fleisches 133
Fluchen 334, 2
Fluchpsalmen 303
Flucht im Fall der Notwehr 386
Folgen, ihre sittliche Zurechnung 109, 3
Fontes moralitatis 111
Fornikation 168, 2 361, 5
Frau, ihre Stellung gegenüber dem Manne 484 487
— ihre Stellung in der Gesellschaft 488
— Würde der Frau 484 486 488
Frauenemanzipation 488
Frauenfrage 488
Fraus legis, Verlassen des Territoriums in fraudem legis 74, 1
Freigebigkeit 126 167 255
Freiheit des Willens 35 109, 2
— Wesen 46, 1
— Begrenzung 36 ff.
— christliche Freiheit 47
— evangelische 9
— und Gesetz 91 ff.
— Freiheitsgebrauch und freiwilliger Gehorsam als evangelischer Rat 105, 2
— der Bürger 500, 3
—Sünden gegen die persönliche Freiheit 378 f.
Freimaurer 405, 1
Fremde und partikuläres Gesetz 74
Freude des Geistes 283, 2 296, 1
— Freude an der Sünde 160, 1, b
— an den guten Folgen einer Sünde 160, 1, b
Freundlichkeit 126 355, 1
Freundschaft 126 287 f. 350
Freventliches Urteil 381
Friede 120 296, 2 526
Friedensidee 526
Friedenschluß 524
Frömmigkeit, s. Devotion
Früchte des Heiligen Geistes 133
Früchte einer Sache 458, 2
Frühgeburt, künstliche 394, 2
Fund 407, 3
Furcht als Affekt 45, 4 127
— bei Verträgen 414, 3
— beim Eid 326, 3
— beim Gelübde 318
— als Motiv d. Pflichterfüllung 99
— sklavische, knechtliche und kindliche Furcht 99 120
— als Gabe des Heiligen Geistes 128 283, 1
Furchtsamkeit 127
Fürsorgeerziehung 490, 1 504

Gaben des Hl. Geistes 133
Gebet 302 ff.
— Wesen 302
— Verhältnis zur Religiosität und zu den theologischen Tugenden 302
— Subjekt 302
— Objekt 303
— Anrufung der Heiligen 303, 3
— für die armen Seelen 303, 2
— Arten des Gebetes 304 ff.
— Wirksamkeit 307
— Eigenschaften 308
— Notwendigkeit 309
— Einwände 310
— Gebet der Affekte, der einfachen Hingabe 305
Gebot und Rat 105, 2
Geburtenbeschränkung 487, 2
Gedankensünden 160
— der motus secundus als Voraussetzung der Todsünde 45, 5, b
Geduld 127 218 283, 2 359
Gefahr der Sünde 89
Gefallsucht 355, 1
Geheimnis, Pflicht des Geheimnisses 368 f.
— Verletzung 369
Gehorsam als evangelischer Rat, s. Räte
— Pflicht und Tugend des Gehorsams 73 126 261 491, 3
— Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit 69 f. 353 527, 3
— gegen die Kirche 530
Geist, Heiliger, Sünden gegen den Heiligen Geist 174 297, 1
Geiz 158 167 255
Gelddarlehen 422, 2
Gelegenheit zur Sünde 149 154 f.
— Grundsätze für Beurteilung des Verhaltens in solcher Gelegenheit 155
Gelübde 315 ff.
— Begründung 316
— Objekt 317
— Bedingungen d. Gültigkeit 318

— Verbindlichkeit 319
— Aufhören der Verpflichtung 320
Gemeinde 494 508
— und Schule 508
Gemeinschaft und Individuum 25 ff.
Gemeinwohl 482 494 502
— und Gesetz 51
— u. Gerechtigkeit 502
Generalbeicht 193
Generalstreik 432
Generosität, s. magnificentia
Genügsamkeit 283, 1
Genugtuung 190, 2 194 454
Genußgüter 213 f.
Gerechtigkeit 123 352, ff
— Arten 124 f. 456 466 527
— häusliche Gerechtigkeit 125 430 489
— Gerechtigkeit und Liebe 2 123 352
— der Gerechtigkeit verwandte Tugenden 126 355
— Gerechtigkeit d. Gesetzes 68 f.
— beim Eid 326, 2 336, 3
— legale, Pflicht gegen den Herrscher 527
— gegen die Kirche 530
Gericht, Anrufung des (weltlichen) Gerichtes 297, 1
Gerichtliche Akte an Sonn- und Feiertagen 340, 2 342
Geschäftsfähigkeit 414, 2
Geschäftsführung ohne Auftrag 407, 3
Geschenke, gegeben zum Zweck der Verführung 414, 1
s. auch Schenkung
Geschwätzigkeit 367
Geschwister, Unterstützung in Not befindlicher Geschwister 412, 5
Geschworene 501
— Restitutionspflicht bei ungerechtem Votum 469, 3
Gesellschaft, Begriff und Wesen 480
— Zweck 480 ff.
Gesellschaft, menschliche, ihr Einfluß auf die Selbstbestimmung 41 ff.
Gesellschaftsverträge 440 f.
— Arten 441
Gesetz, Begriff 51
— Einteilung des Gesetzes 52
— ewiges Gesetz 53
— natürliches Sittengesetz 54 ff.
— göttliches Sittengesetz 61 ff.
— positives Gesetz, seine Notwendigkeit 61
— vormosaisches Gesetz 63
— mosaisches 64
— christliches 65
— menschliches Gesetz 66 ff.
— Ableitung des menschlichen Gesetzes 67
— Eigenschaften des Gesetzes 68
— Verpflichtung im Gewissen auf Grund des Gesetzes 69 ff.
— Untertanen des Gesetzes 74
— Auslegung, Termin der Erfüllung, Aufhören der Verpflichtung 76 ff
— Änderung des Gesetzes 78
— zweifelhaftes Gesetz 90 ff.
Gesinnung, innere 100 f.
s. auch actus humanus
Gesundbeten 332
Gesundheit, Sorge für sie und für deren Wiederherstellung 218
— staatliche Sorge für die Volksgesundheit 509
Gewährleistung 415 424, 2
Gewalt, Übertragung der Gewalt durch das Volk 69, 3
— äußere Gewalt und Freiheit 48
Gewaltanwendung zum Schutz der Religion, s. Religion
Gewerkschaften 431 513 528
Gewinn, entgehender, und Pflichtmesse 342
Gewinnbeteiligung der Arbeiter 431
Gewissen, Wesen 81 f.
— Bedeutung 83
— Existenz 84
— Ursprung 85
— Erfordernisse d. normalen Gewissensbetätigung 86 f.
— zartes Gewissen 86, 1
— laxes, pharisäisches Gewissen 86, 1
— skrupulöses Gewissen 86, 2
— perplexes Gewissen 86, 3
Gewissenhaftigkeit 86, 1
Gewissenserforschung 88 193
Gewissensfreiheit 273, 2
Gewißheit 88
— der Hoffnung 282, 3
Gewohnheit = Habitus (persönliche Gewohnheit) 50, 2 115
— Gewohnheit auf rechtlichem Gebiet (im sozialen Sinn) 76 78
Glaube, theologische Tugend 131 256 ff.
— Akte 257
— Glaube und Wissen 258
— irrige Auffassungen des Glaubens 259
— Glaube, Hoffnung, Liebe 279, 2
— Form des Glaubens 260
— der Glaube als Tugend 261
— Verdienstlichkeit des Glaubens 261
— Notwendigkeit 263 f.
— Erweckung 264
— Umfang der Glaubenspflicht 266 f.
— Eigenschaften des Glaubens 268
— Gegensätze 271 ff.
— Gefahren für den Glauben 278
Glaubensstaat 296, 3 359
Glückseligkeit, als Ziel der Moral 10
Glücksgüter, Pflicht der Sorge 241 249
Glückspiele 217, 2

Gnade 14 ff. 176 ff.
— und Natur 14 ff. 293, 1 f.
— und Freiheit 15
Gnadenorte 312
Gott, Sünden gegen Gott 157 271 ff. 284 ff. 297 329 ff.
Gottesdienst, häretischer, Mitwirkung 362, 4
Gotteslästerung, s. Blasphemie
Gottesliebe, Gebot der Gottesliebe 107, 1
Gottesraub 337
Gottesurteil, s. Ordalien
Gottesverehrung, s. Religion
— gemeinsame 339 ff.
Götzenbilder, Anfertigung von solchen 362, 4
Götzendienst, s. Abgötterei
Gregorianische Messen 188
Großmut, s. magnanimitas
Großtuerei 374, 1
Grundschuld 410
Gut, Begriff des sittlich Guten 3 110 f.
— Ableitung des Begriffes 3
— höchstes Gut 4
Güter, materielle 407 ff.
— überflüssige 400
— Verteidigung von Hab und Gut bei Notwehr 388
— individuelle Güter, ihr Rang 103, 2 293
s. auch Glücksgüter

Habitus, s. Gewohnheit
Habsucht, s. Geiz
Halbbildung 228
Handel 427
Handelsgeschäfte an Sonn- u. Feiertagen 340
Handlung, s. actus humanus
Handwerker, Pflicht der Ausbildung für die Handwerker 229, 2
— Mitwirkung zur Sünde 362, 4
Häresie 274, 1
Haß Gottes 297, 1
— des Nächsten 297, 1
— Quelle des Hasses 297, 1
Hauptsünden 165
Häuser, öffentliche 505
Hebung, soziale, des Volkes 229, 2
Hehlerei 469, 4
Heidenwelt, ihr sittlicher Tiefstand 24
Heiligenbilder 312
Heiligenverehrung 21 303, 3 312
Heiligkeit 299
Heimatlose, s. vagi
Heimstättenbewegung 216 513
Heroenkult 312
Heroische Handlungen 68, 2
Herrschaften und Dienstboten 430
Herrschertugenden 499
Heteronomie 59
Heuchelei 374, 2
Hexenwesen 331, 2
Himmelschreiende Sünden 173
Historismus 237
Hochherzigkeit, s. magnanimitas
Hochverrat 527, 2
Hoffart, s. Stolz
Hoffnung, theologische Tugend, 131 279 ff.
— Motiv 279, 1
— Notwendigkeit 280
— Erweckung 280, 2
— als sittliche Tat 281
— Gewißheit 282, 3
— Eigenschaften und Früchte 282 f.
— Sünden gegen die Hoffnung 284 ff.
Höflichkeit 221, 2 380
s. auch Freundlichkeit
Holzdiebstähle 465
Humanität, gefördert von der Kirche 517
s. auch Sklaverei
Hygiene, staatliche 509 f.
Hyperdulie 312
Hypnotismus 331, 2, c
— Zwangshandlungen Hypnotisierter 49, 3
Hypothek 410 439
Hysterie 49, 3, c

Jagd 407, 1
Jansenismus 92
Idiotie 49, 3, a
Idololatrie, s. Abgötterei
Ieiunium naturale 187
Imperialismus 519, 2 526
Imputation, s. Zurechnung
Index verbotener Bücher 231 278, 3 530
Indifferente Handlungen 46, 1 112, 1
Indifferentismus 273, 1 359
Indifferenz des Willens 46, 1 50
Indikation, soziale, medizinische, eugenische 394, 2 515
Individualethik 25 ff.
Individualismus 26 29 485 512 f.
Individualität und Selbstbestimmung 39 f.
Individuum und Gemeinschaft 25 ff.
Innerlichkeit 100 308, 1 330
Integrität, sittliche, des Leibes 212
— Pflichten gegenüber dem Nächsten 396
— Sünden hiegegen 397
Intellektuelle Tugenden 118
Intention bei der Handlung 114
— bei Spendung der Sakramente 181, 3 f.
— beim Empfang der Sakramente 182, 1
— Intention des Gesetzes 71 76
Interesse 422, 2
Interkonfessionalismus 278, 5
Interpretation des Gesetzes 76
Intestaterbfolge 412, 1 und 2
Irrationalismus 16
Irritierende Gesetze 72
Irrtum als Hemmnis der Freiwilligkeit 49
— bei Verträgen 414, 3
Judizialvorschriften des Alten Testaments 64, 3
Jungfräulichkeit 105 ff 128 396
Ius gentium 67 250 516, 1
Ius utendi et abutendi 249
Kaiserschnitt 183, 3 394, 3

Kapitalismus 512
Kardinaltugenden 121 ff. 131
Kartenschlagen 331, 2 a
Kastengeist 235
Kastration 225
Kasuistik 30
Kategorischer Imperativ 97
Kaufvertrag 423 ff.
— Rückgängigmachung 424, 2
— Arten 426
Kephalotripsie 394, 3
Keuschheit als evangelischer Rat, s. Räte
— als Tugend 128
— eheliche Keuschheit 396 487, 2
— soziale Bedeutung 396
— Restitution bei Verletzung der Keuschheit 464
Kinder, ihre Pflichten gegen die Eltern 491
Kinderkommunion 186
Kino, s. Lichtspieltheater
Kirche 481 529
— Aufgabe 27 529
— Lehrerin des christ-
— lichen Lebensgesetzes 17 ff. 60
— und Staat 506 f.
— Kirche und Kultur 211, 3 231 238 422, 2
— und Geistesbildung 231
— und Schule 231
— Hauptpflichten gegen die Kirche 530
— Pflicht der Liebe 530
Kirchengebote 66 74 339 ff. 343 ff.
Kirchenlehrer 22
Kirchenrecht und Moraltheologie 8
Klatschsucht 367
Kleidung 215
Kleinmut 247 248, 1
Kleriker, besondere Pflichten 215, 1 217, 1 und 2, d 221, 2 229, 2 297, 1 412, 3
Klima und Kultur 37
Klöster und Kultur 234
Klugheit 119 122 130
— und Moraltugenden 119, 3
— Arten 122
Koedukation 504
Kollation 344
Kollegium, Restitutionspflicht 469, 3
Kommunion 185 ff
— Arten 187
Kommunismus, negativer 249
— radikaler 250 f. 512
— der Kommunismus zu Jerusalem 253
— der Kommunismus in der altchristlichen Literatur 253
Kommutation des Gelübdes 320, 3
— des Zusageeides 328
— letztwilliger Verfügungen 320, 3
Kompensationssystem 94
Kompensierung bei der Restitution 479, 3
Kompensierungsprinzip 46, 3, e 94 109, 3, b 361, 4 362, 3 366
Komposition bei der Restitution 479, 4
Kondonation beim Zusageeid 328
— bei der Restitution 479, 1
Konjunktur 431
Konkubinat 168, 2
Konkupiszenz, s. Begierlichkeit
Konkurs 478
Konstitution und freier Wille 39, 2
Kontemplation 306
— und die Gaben der Weisheit, des Verstandes, der Wissenschaft 306, 2
Konversionen, Erfordernisse 274, 1
Konzilien 20
Kosmopolitismus 527
Kraniotomie, s. Kephalotripsie
Krankheit, Anwendung der erforderlichen Mittel 218
Kreditgeschäfte 422, 2 453
Kreditkauf 424, 3
Krieg 518 ff.
— Bedingungen der Erlaubtheit 519
— gerechter 519, 2
— ungerechter 297 522
— Restitutionspflicht des einzelnen Soldaten 520
Kriegslist 365
Kühnheit 126
Kultfreiheit 273, 2
Kultsteuer 313, 5
Kultur 39, 4 498, 3 508
Kunst 217, 2 508
Künstler, Mitwirkung zur Sünde 362, 4

Laienmoral 7
Laizismus 2 7 60 405 483 486, 2 und 3 526
Landesverrat 527, 2
Langmut 127
Läßliche Sünde 139 ff.
— Folgen 143
— Kennzeichen 146 ff.
— ihre Möglichkeit beim Menschen 138, 1
Laster 50
Latreutischer Kult, s. Anbetung
Laxismus 92 f.
— von der Kirche vermieden 95 145
— laxes Gewissen 86, 1
Leben, Pflichten und Sünden hinsichtlich des Lebens 226
— Sünden gegen Leib und Leben des Nächsten 391 ff.
Lebensversicherung 437
Lebenszeit, Wertung und Benützung 211, 2
Lehrer und Schüler 492, 3
Leib, Wertung des Leibes 38, 2 211 292
— leibliche Natur und Selbstbestimmung 38
— Pflichten der Leibespflege 212 ff.
— Tugenden 221
— Pflichten gegen den Leib des Nächsten 384 ff.
s. auch Leben
Leibesübungen 217, 2
Leibrente 435
Leichenverbrennung 277 405
Leichnam, Verhalten gegen den Leichnam 404 ff.
Leichtgläubigkeit 276, 1
Leiden 211, 2
Leidenschaft 45
Leihanstalten 422, 2
Leihvertrag 421

Lektüre, gefährliche 278, 3
Lernzwang, staatlicher 508
Lesen verbotener Bücher 278, 3
Leutseligkeit, s. Freundlichkeit
Leviratsehe 63
Liberalismus 7 351 430 512 f.
Libertinismus 65, 1, a
Lichtspieltheater 217, 2 361, 6 362, 4
Liebe als Affekt 45, 1
— uninteressierte 12
— Liebe als theologische Tugend 131 287 ff.
— Wesen 287
— übernatürlicher Charakter 289
— Veränderung 290
— Motiv 291
— Materialobjekt 292
— Ordnung 293
— Eigenschaften 294
— Notwendigkeit, Erweckung 295
— Wirkungen 296
— Gegensätze 297
— vollkommene Liebe 290, 1
— Form der Tugend 1 131
— als Motiv des Handelns 99 ff.
— Liebe und Vollkommenheit 100 107, 3
— Verlust der Caritas 141, s. auch Caritas, Kirche, Vaterland
Liebesreue 191, 1
Literatur, nicht ohne Bindung 508
Liturgie 299
Lob als Grund der Restitution 469, 2
Lohn, gerechter 125 431
— Lohn für unerlaubte Leistung 414, 1
Lohnsucht, Vorwurf der Lohnsucht 11 279, 1
Los, abergläubische Verwendung 331, 2, a
Lotterie 444
Lüge 370 ff.
— Frage der absoluten Verwerflichkeit (historisch) 370
— Begriff 371
— sündhafter Charakter 372
— Einteilung und theologische Beurteilung 373
Lust, sinnliche 128
Luxus 219

Mädchenhandel 378
Magie 331, 3
Magische Wirksamkeit der Sakramente 9
Magnanimitas 127 130 166 248, 1 286
Magnetismus 331, 2, c
Magnificentia 127 219 254, 2 255
Mäklergeschäft 426, 4
Maleficium 331, 3
Mandat, s. Auftrag
Mann, als Haupt der Familie 484 487
Maria, zu ehren durch den cultus hyperduliae 312
Märtyrerkult 312
Martyrium 127 226 283, 2
Mäßigkeit 128 170, 3 214, 3
Mäßigkeitsbewegung 170, 3
Mäßigung 128
Materia gravis, levis 71 112, 2 146
— parvitas materiae 100 112, 2 148, 1
— materia coalescens 148, 2, a 448
Materialistische Geschichtsauffassung 42
— Weltanschauung 42 211 236, 4 238
Meditation 305
Meineid 336, 1
Meinung, gute 114, 3
— opinio probabilis 91
Melancholie 49, 3, d
Menschenrechte 60 379
Mensuren 395, 1
Mentalreservation 366
Messe 188
— Gebot, die heilige Messe zu hören 340, 1
Methoden der Moraltheologie 30
Mietvertrag 428
Milde 128 502
Militärdienst, Verletzung der Militärpflicht 467
Mischehe 201, 1 278, 4
Mitleid 226, 2 348
Mittäterschaft 469, 5
Mittel, direkt gewollt 46, 3, e
Mitwirkung zu fremder Sünde 162 362 382, 2
— Restitutionspflicht 363 468 ff.
— beim akatholischen Gottesdienst 362, 4
Modernismus 65, 2, c 259
Möglichkeit des Gesetzes 68, 2
Mohatra 426, 1
Mönchtum, soziale Bedeutung 29
Monogamie 55 58 486, 1
Monismus 348
Monopol 426, 3
Montanismus 65, 2, c
Montes pietatis, montes profani 422, 2
Moraltheologie, Begriff 1
— Aufgabe 2
— absoluter Charakter ihrer Prinzipien 2
— Grundbegriffe 3
— und Dogmatik 6
— und andere Disziplinen 8
— autonome Moral 7
— katholische Moral und protestantische Ethik 9
— Ziel der katholischen Moral 10
— übernatürlicher Charakter 14 ff.
— Erkenntnisquellen 17 ff.
— Moraltheologie und Moralphilosophie 23 ff.
— Individual- und Sozialethik 25 ff.
— Methoden 30
— Geschichte der Moralliteratur 31 ff.
— Einteilung 34
Moralität der Handlung 110 ff.
— fontes moralitatis 111
Moralpositivismus, s. Positivismus
Moralstatistik 42 f.
Moralsysteme 91 ff.

Mord 173, 1 392
— Restitutionspflicht des Mörders 463
s. auch Tötung
Morosität 355, 1
Motive der Pflichterfüllung 99 ff.
— des Handelns (Einfluß auf die Moralität) 114, 2
Mut, s. Tapferkeit
Mutterpflichten 489 f.
Mystik 30 306

Nächstenliebe 288 292 293, 1 f. 348 ff.
— Ordnung 293, 2
— Eigenschaften 349
— Betätigung im Fall der Not 293, 2
— Sünden gegen die Nächstenliebe 360 ff.
Nacktkultur 215, 1 483
— Darstellung des Nackten 217, 2, d
Namen, heilige, eitler Gebrauch 334, 2
Narkotische Mittel 170, 2 385
Nation 492, 4 497
Nationalismus 297, 1 497 527
Nationalitätsprinzip 497 519
Natur im Dienst der Erholung 217, 2
— Natur und Freiheit 37
— und Gnade 14 ff. 180
Naturalismus 7 16
Naturell 39 ff.
Naturrecht 28, 60 353 517, 1
— und Bürgerliches Gesetzbuch 414, 4
Neid 169 297
— als Sünde wider den Heiligen Geist 174
Nekromantie 331, 2, a
Nepotismus 492, 1
Neugier 230
Neumalthusianismus 486, 2 487, 2 515
Neurasthenie 49, 3, b und d
Neutralitätsverletzung 523
Nichtinterventionsprinzip 519
Nießbrauch 410
Noachidische (noachische) Gebote (Noachiden = die nichtjüdischen Völker) 63
Nominalismus 32, 1 58
Not, äußerste, große, gewöhnliche Not 293, 2 400
— Pflicht der Hilfe 293, 2 400
— äußerste Not 293, 2 449 479, 5
Notaneignung 449
Nothilfe 449
Nötigung, innere 48
Notwehr 297, 1 386 ff.
Notwendigkeit, sittliche 36, 2
— die Notwendigkeit ist dem Gesetz nicht unterworfen 80
Nüchternheit als Tugend 128
— Gebot der Nüchternheit 187
Nuditäten 217, 2, d 361, 6
Numerische Unterscheidung der Sünden 163

Obere, ihre Pflicht der Zurechtweisung 358
Objekt der Handlung 112
Oblationen 313, 5 338
Obrigkeit, Pflicht des Gehorsams gegen sie 69
— Grenzen dieser Pflicht 69, 1 ff.
Observantia 126 491
Ohrenbläserei 382, 3
Okkupation 251 407
Ölung, letzte 196
Omen 331, 2, a
Onanie (onanismus coniugalis) 173, 2 487, 2
s. auch Pollution
Operationen, schwere 218
— Ablehnung einer solchen 226, 2
—operative Eingriffe 385
Opfer 313
Opinio probabilis 91
Orakel 331, 2, a
Ordalien 331, 2, a 335 395
Ordensberuf 105 233
Ordensleben 105 ff.
— Eingliederung in den sozialen und kirchlichen Organismus 107, 5
— und Kultur 29, 1 234
Ordnung, natürliche und übernatürliche 14 ff.
Organische Auffassung 27 430 482 494 526 527 529, 1
Osterbeichte 190
Osterkommunion 186

Pacht 429
Pantheismus 273, 1
Pastoral und Moraltheologie 8
Paten 490
Patriarchalische Idee 430 492, 2
Patristik 22
Pazifismus 526
Pelagianismus 16 286, 1
Permissives Gesetz 68, 1
Perplexität des Gewissens 86, 3
Person, Persönlichkeit 35 206 220, 1 292 351 483 500, 3
Pfandgeschäft 410
Pfandrecht 410
Pfandleihanstalten 422, 2 439
Pfandvertrag 439
Pflicht 96 ff.
— Begriffsbestimmung 96
— Verpflichtungsgrund 97
— Einteilung 98
— natürliche und übernatürliche Pflichten 15
— Motive der Pflichterfüllung 99 ff.
— Rang der Pflichten 103
Pflichtenkollision 5 94 102 f.
Pflichtenkonkurrenz 103
Pflichtteil 412, 5
Pietät 126 489 491
— gegen Verwandte 492, 2
— gegen die Herrschaft 492, 2
— auf Grund des Lehrverhältnisses 492, 3
— gegen das Vaterland 492, 4
Politik 499
— und Moral 2 494 499 516, 2
Polizei 500

Pollution 168, 2
— Pollution einer Kirche 337
Polyandrie 483 486, 1
Polygamie 55 58 486, 1
Pönalgesetze 72 465 466
Porrooperation (nach einem italienischen Arzt) 394, 3
Positivismus 30 56, 2
— Rechtspositivismus 56 60 353
Posthypnotische Wirkungen 49, 3, e 331, 2, c
Potestas indirecta der Kirche 506 529, 2
Prachtliebe, s. magnificentia
Praesumptio 166 286
Prahlerei 374, 1
Prämiengeschäft 445
Präskription 411
Praxis der Kirche 17
Prediger, ihre Pflicht der Zurechtweisung 358
Predigt, Pflicht, sie zu hören 340, 1
Preis, gerechter 125 425
Prekarium 421
Presse, s. Zeitungen
Priesterweihe 197 f.
Prinzipien, natürliche, s. Sittengesetz
— innere, äußere Prinzipien der Handlung 115
Privateigentum, s. Eigentum
Privatoffenbarungen 267 276, 1
Privatrecht 205
Privileg 79, 1
Privilegien der Kleriker 337
Probabiliorismus 91 ff.
Probabilismus im weiteren Sinn 91 ff.
— probabilistische Systeme 91 93 ff.
— Geschichte des Probabilismus 92
— Probabilismus im engeren Sinn 91 ff.
Procuratio abortus 173, 1 394, 1 f. 515
Produktionsgenossenschaft 441, 2
Produktivgenossenschaft 441, 2
Prohibition 170, 3
Promiskuität 483
Promulgation des Gesetzes 51 68, 5
Propositiones damnatae 20 267, 2
Prostitution 227, 3 505
Pudicitia, s. Ehrbarkeit, Züchtigkeit
Qualität, theologische, der Sünden 113, 2
Quietismus 12 65, 1, a 281

Rache 297, 1
Rat als Gabe des Heiligen Geistes 270, 2
— Rat als Grund der Restitution 469, 2
— Rat des kleineren Übels 361, 5 469, 2
Räte, evangelische 65, 2, b 105 ff.
— Begriff 105
— Bedeutung 105, 2
— Schrift- und Traditionsbeweis 106
— Einwände 107
Rationalisierung der Geburten 487, 2 515
Rationalismus 7 16 259 286, 1
Raub 448 451
Rauferei 297
Realinjurie 382, 1
Reallast 410
Reatus 143
Recht 123 353
— Zweck des Rechtes 353
— und Moral 8 123 353
— Arten des Rechts 124 f.
— häusliches Recht 125 484 489 f.
— öffentliches 205
Rechte, ursprüngliche 60 353
Rechtspositivismus, s. Positivismus
Reflexe Prinzipien 88 90
Reform, soziale, s. soziale Reform
Reichtum 253 254, 2 und 3
Reinheit des Leibes 212
Reinlichkeit 221, 2
Reisende und Fastengebot 74
Reklame 427, 4
Religion, Religiosität 126 229, 1 298 ff. 490, 4 491
— Begriff und Wesen 298
— Rang 298
— Akte 299
— Begründung 300
— falsche Auffassungen 300
— Religion und Kultur 300 f.
— Einwände 301
— äußere, gemeinsame Gottesverehrung 299 ff.
— Sorge des Staates für Religion und Sittlichkeit 504 ff.
— Verteidigung der Religion 273, 2 296, 3
Reliquien 312 330
Rentenkauf 422, 2 435
Rentenschuld 410
Repressalien 521
Restitution 354 454 ff.
— Pflichtmäßigkeit 455
— bei gutem Glauben, bei Zweifel, bei mala fides 458 ff
— Umfang 456 462
— Wurzeln 457
— bei Verletzung von Leib, Leben, Gesundheit 463
— bei Verletzung der Keuschheit 464
— wegen Verletzung öffentlich rechtlicher Pflichten 465 ff.
— Umstände der Restitution 472 ff.
— Aufschub und Aufhören 478 f.
Reue 144, 2
— als Bedingung des würdigen Empfanges der Sakramente 182, 2
— als Teil des Bußsakramentes 190, 2 191
— vollkommene 183, 2 190 191, 1
— deren Schwierigkeit 291 295
— unvollkommene (Attrition) 182, 2 191, 1
Reviviscentia sacramentorum 182, 2
Revolution 69, 3 297

Richter, hat im Zweifel tutioristisch zu entscheiden 90 501
— Fragerecht 365 501
— Pflichten 381 501
— Ersatzpflicht 470
— darf keine Geschenke annehmen 501
Richterspruch, ungerechter 501
Rigorismus 91 ff.
— von der Kirche vermieden 145
Rubriken 181, 2 299
Rückfall in die Gewohnheit 50, 2
— Rückfall und Vorsatz 192
Rückkaufvertrag 426
Rühmen, sich einer Sünde rühmen 166
Ruhmredigkeit 166 374, 1
Ruhmsucht, eitle 127 166

Sachen, vertretbare 422
— gestohlene, s. Restitution
Sakramentalien 204
Sakramente 178 181 ff.
— Begriff 178
— Spendung 181
— Empfang 182
Sammlung beim Gebet 308, 2
Sanftmut 54, 4, a 128
Sanktion des Gesetzes 96 f.
Satan, s. Teufel
Schädigung, ungerechte 447
— Ersatzpflicht 461 f.
Schadloshaltung, geheime 450
Scham, Affekt 54, 4, c
— Vorbedingung der Mäßigung 128
— Schutz der Keuschheit 128
Schamhaftigkeit, als wertvolles Volksgut 361, 6 396, s. auch Züchtigkeit
Schamlosigkeit in der Kleidung 215, 1
Schändung 168, 2
Schatz, Fund 407, 2
Scheinheiligkeit 374, 2
Schenkung 419
— auf Todesfall 412, 1
Schiedsgericht für Streitigkeiten zwischen Arbeitgeber und Arbeitern 431
— für internationale Fragen 526
Schisma 273, 1 274, 1 297 530
Schlafwandeln, s. Somnambulismus
Schlecht, Begriff des sittlich Schlechten 3 110, s. auch Sünde
Schmähschrift 382, 2 383, 2
Schmähung 382, 1
Schmeichelei 355, 1 374, 2
Schmuck, weiblicher 215, 2 361, 6
Schöffen 501
Scholastische Methode der Moraltheologie 30
Schrift, Heilige, Wertung durch die Kirche und protestantischerseits 9
— als Quelle sittlicher Erkenntnis 17 19
Schuld, theologische, juridische 49, 1 354 447 461, 2
Schulden, Reihenfolge der Begleichung 474
— beim Konkurs 478
— Verjährung von Schulden 411
Schule, Einfluß auf die Selbstbestimmung 41
— staatlicher Zwang 231 508
— konfessionelle Schule 41 508
— Simultanschule 278, 2 508
— freie Schule, weltliche Schule 508
— den Glauben gefährdende Schulen 276, 1 278, 2
— Privatschulen 508
Schüler, Pflichten gegen den Lehrer 492, 3
Schulmonopol, staatliches 231
Schulzwang 508
Schundliteratur 217, 2, d 228
Schwarze Kunst 331, 3
Schwatzhaftigkeit 367
Schweigegeld 470
Schwören, leichtfertiges 336, 4
Seele, Form des Leibes 38, 2
Seelen, arme, Gebet für sie 303, 2
Seelenheil, des Nächsten, s. Sorge für das Seelenheil
Seelenleiden und Freiwilligkeit 49, 3
Selbständigkeit, relative, der Kulturgüter 293 299
Selbstbeherrschung 128
Selbstbildung, geistige 207 227 ff.
Selbstdiffamierung 246
Selbsthaß 209
Selbstliebe 206 ff. 293, 2
— Gegensätze 209
— Pflichten 210
Selbstmord 209 222
Selbstsucht 165 206 209
Selbstverleugnung 211, 3
Selbstverstümmelung 225
Seligkeiten 127 128 133 270
Semiquietismus 12
Semirationalismus 16
Sequestration 420
Servitut 410
Sexuelle Aufklärung, s. Aufklärung
Sicherheitsverträge 437 ff.
Simonie 338
Simultanschule, Gefahr für den Glauben 278, 2, s. Schule
Sitten, Rechtsgeschäft gegen die guten Sitten 414, 1
Sittengesetz, natürliches 18 28 54 ff.
— göttliches 61 ff.
— Einteilung des göttlichen Gesetzes 63 ff.
Sittlichkeit der Handlung, s. Moralität
— Sorge des Staates für die Sittlichkeit 397 504 f. 515
Sittsamkeit 128 221, 2 355
Sklaverei 37 39, 4 42, 1 250 379
Skrupulosität 86, 2
Sodomie 168, 2 173, 2

Soldat, Pflicht der Treue 377
Soldatentod und Martyrium 226, 1
Söldner 467
Solidarität 25 517, 1
s. a. organische Auffassung
Somnambulismus 331, 2, c
Sonn- und Festtagsfeier 339 ff.
— Inhalt des Kirchengebotes 188 340
— Bedeutung des Sonntagsgebotes 341
— theologische Qualität der Verpflichtung 342
Sorge für das Seelenheil des Nächsten 356 ff.
— Sünden wider dessen Seelenheil 360 ff.
Sozial, Begriffsbestimmung 28, 1
Soziale Frage 243 253 351 394, 2
— Jesus und die soziale Frage 253 379
— soziale Frage und Moral 394, 2
Soziale Mission der Kirche 29 379
Soziale Reform 351 488, 4
Sozialethik 25 ff.
Sozialisierung 512
Sozialismus, ethischer 26
— moderner, wirtschaftlicher 28 251 485 503, 2 512 ff. 528
— Begünstigung 528
— — und Familie 484 485 490, 1
— angeblicher Sozialismus der Kirchenväter 253
Sozialistische Ethik 28, 1 30 351 394 401, 3 430 487, 2 503, 2 512
Sozialpolitik 254, 3 431 513
Sozialreform 29
Speisen, reine und unreine 214, 1
Spekulation 445
Spender der Sakramente 181
Spiel als Mittel der Unterhaltung 217, 2
Spielhöllen 443
Spielverträge 442 f.
Spiritismus 331, 2, c
Sponsalien 202
Sport, s. Leibesübungen
Staat 481 493 ff.
— Ursprung 493 494
— Wesen 494
— Zweck, Aufgaben 27 353 494 498 ff.
— soziale Verantwortlichkeit 43
— Staatsgewalt 495
— ihre Aufgaben 498 ff.
— Staatsformen 496
— Staatsvertrag 70 493
— Staat und Kirche 506 f.
— Staat und Schule 508
— und Gottesverehrung 300
— atheistischer Staat 300
Staatsanleihen 422, 2
Staatsanwalt 501
Stand, notwendige und überflüssige Güter 400
Standeswahl 233 491, 3
— Pflichten der Kinder in dieser Hinsicht gegenüber den Eltern 201 233 491, 3
Standhaftigkeit 127
Starkmut, s. Tapferkeit
Sterilisierung Minderwertiger 486, 3
Sterilität 394, 3
— fakultative 487, 2
Steuern 466
Stiergefechte 226, 2
Stillpflicht der Mutter 490, 2
Stillschweigen, sündhaftes 362, 2
Stipendien 188 338
Stolgebühren 338
Stolz, Hauptsünde 166 247
Strafe 297, 1 502
— für die Sünde 143
— Nachlassung 190 ff.
Strafende Tätigkeit des Richters 125 501
— bei der Erziehung 490, 4
Streik 432
Streit 297
Streitsucht 355, 1
Stumpfsinn 128
Subjektivismus 9 260
Submission 426, 2 434
Suggestion 331, 2, c
Sünde 134 ff.
— Begriff und Wesen 110 f. 134 136, 2 138
— Ursache der Sünde 135 f.
— Gott und Sünde 136, 2 137
— als Akt 136, 2
— als Habitus 134
— formelle, materielle 134
— Tod- und läßliche Sünde 139 ff.
— Unterscheidung der Sünden nach der Art 134 156 ff.
— „philosophische" und „theologische" Sünde 24 134
— Verlust der übernatürlichen Tugenden durch die Todsünde 132
— veranlassende Ursachen 149 ff.
Sündenstrafen, Nachlassung 194 f.
Sünder, Pflicht der Liebe ihm gegenüber 292
— öffentlicher, geheimer Sünder 181, 1 187
Superstition, s. Aberglaube
Synderesis 54 81, 2 82 118
Synesis 122

Takt, sittliche Pflicht des Taktes 221, 2
Talent und freier Wille 39, 4
Tänze 217, 2 361, 6
Tapferkeit 127
— als Gabe des Heiligen Geistes 127
Tarifverträge 431
Taufe 183
— der Kinder von Ungläubigen 273, 2
Taufgelöbnis 324
Tauschvertrag 423
Teilnahme, ungerechte 469
Temperament und Selbstbestimmung 39, 3
Termingeschäfte 445
Testament 412, 1 ff.
— Form 412, 4
— Verfügungen ad pias causas 412, 4

Teufel, seine Erkenntnis der seelischen Vorgänge 151
— seine Macht 136, 1 151
— als Ursache der Versuchung 151
— Bund mit Satan 175
— Beschwörung 323
Theater 217, 2 361, 6 362, 4
Theologische Tugenden 131 256 ff.
— Rang 131 261
— und Gottesverehrung 298
Theosophie 331, 2, c
Tiere, wilde, zahme 407, 1
Tierquälerei 220, 3
Tierschutzvereine 220, 3
Tierwelt, Benützung 220
Tischrücken 331, 2, c
Titel, bei der Präskription 411
— Erwerbstitel, s. dieses
— Zinstitel, s. dieses
Todesgefahr, Spendung der Taufe in Todesgefahr bei Mangel der erforderlichen Glaubenskenntnisse 267, 1
— als Entschuldigung hinsichtlich der Vollständigkeit der Beichte 193, 2, b
Todesstrafe 503
— Selbstvollzug 226
Todsünde, Wesen 134 139 ff.
— Folgen 143
— Kennzeichen 146 ff.
— und läßliche Sünde 139 ff.
Toleranz 273, 2 359
Tollkühnheit 127
Totalabstinenz 170, 3 214, 1
Totenbeschwörung 331, 2, c
Tötung des Nächsten 391 ff.
— direkte, indirekte, fahrlässige 392
— Tötung der Leibesfrucht 394
— eines Unschuldigen 516, 2 521
— Mitwirkung bei der Tötung 461, 3 471
— Restitutionspflicht 463
s. auch Duell und Mord
Tradition 9 17 20
Traditionalismus 16
Trägheit 172 285, 1 297, 2
Traumdeuterei 331, 2, a und b
Trennung von Staat und Kirche 507
— von Moral und Recht 353
Treue 355 369, 2 375 ff.
— Gegensätze 377
— Treue in der Ehe 487
— gegen den Herrscher 527, 2
— gegen die Kirche 530
Treueid 69, 3 328
Treulosigkeit 377
Trost als Wirkung der Hoffnung 283, 2
Trucksystem 173, 4
Trunkenheit, Trunksucht 170
Tugend und Affekt 45, 3
Tugenden 115 ff.
— Begriff der Tugend 115 f.
— Ableitung 129
— Entstehung 116, 3
— Unterscheidung 116, 3
— Rang 129
— Moraltugenden 117 227, 3
— ihre Verknüpfung 130 f.
— Verstandestugenden 118, 227, 3
— eingegossene Tugenden 131 f.
— natürliche und übernatürliche Tugenden 15 132
— wahre und vollkommene Tugenden 131
Tugenden der Heiden 24
Tugenden der Regierenden 499
Tutiorismus 91 ff.
Tyrannenmord 70

Übel, Rat des kleineren Übels 297, 1
Übertragung 410
Überfluß 400
Überlegung, beim Eid 326, 3
Übles, dem Nächsten wünschen 297, 1
Umgehung des Gesetzes, s. fraus legis
Umstände der Handlung 113, 1
— Einteilung 113, 2
Unachtsamkeit 49, 1
Unauflöslichkeit der Ehe 486, 2
Unbußfertigkeit 174
Undankbarkeit 355, 2
Unehrbarkeit (impudicitia) 168
Ungeduld 283, 2
Ungehorsam 69 73 491, 3
Ungerechtes Gesetz 69
Ungerechtigkeit 354
Unglaube 260 271 ff.
— Arten 273
Unkeuschheit 128 168
— Arten 168, 2
— Folgen 168, 3 285, 1 297, 1
— Restitutionspflicht 464
Unmäßigkeit 128 170
Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen 68, 2 69, 1
— der Restitution 478
Unmündige und Gesetz 75
Unrecht 354
Unschamhaftigkeit, s. Unehrbarkeit
Unterdrückung des Armen 173, 3
Unterlassungssünden 161
Unterrichtsfreiheit 508
Unterschleif 377 452
Unterschlupf 469, 4
Untertanen des Gesetzes 74
Untertanenpflichten 527 f.
Untreue 377 452
— in der Ehe 487, 2
— gegen den Staat 527, 2
Unvollkommenheiten 147, 2
Unwissenheit als Hemmnis der Freiwilligkeit 49

— im Glauben 267, 1 276, 1
Urbanität, s. Takt, Höflichkeit
Urheberrecht 409
Urkundenfälschung 452
Urteil, freventliches 381 s. auch Richter
Usurpator 69, 3
Usus matrimonii 487, 2
— onanismus coniugalis 487, 1 515

Vagi 74
Vater, Irritationsgewalt 320, 1
— Alimentationspflicht 464, 1
Vaterlandsliebe 491 492, 4 527 530
Vaterunser 267, 2 302 303, 1
Vegetarismus 214, 1
Verachtung Gottes, der Religion 342 363, 4
— des Gesetzes 148, 2, a
Verantwortlichkeit, s. Zurechnung
Verdacht, den Verdacht auf einen Unschuldigen lenken 461, 3
Verdienstlichkeit der Handlung 114, 3 179, 2 262
Verfluchung 297, 1 382, 1 334, 3
— Gottes, s. Blasphemie
Verführung 361, 2 u. 5
— und Restitutionspflicht 464
Vergnügen 217
Verjährung 411
Verkauf und Mitwirkung zur Sünde 362, 4
Verleugnung des Glaubens 277
Verleumdung 173, 1 382, 2
— Wiedergutmachung 383, 2
Verlöbnis, s. Eheverlöbnis
Vermessenheit = Anmaßung, s. Anmaßung
— als Sünde gegen den Heiligen Geist 174 286
Vermutung (suspicio) 381, 1
Vernunft als Erkenntnisquelle der Moral 18
Vernunftgebrauch und natürliches Gesetz 75
— und positives Gesetz 75
Verrat 377
Verschwendung 255
Versicherungsvertrag 437
Verspottung 382, 1
Versprechen 369, 2 375 ff. 418
— Pflicht der Treue, s. Treue
Verstand, Gabe des Heiligen Geistes 270 306, 2
— Gegensätze 276, 2
Versteigerung 426, 2
Verstellung 374, 2
Verstocktheit 86, 1 174
Verstümmelung 393
Versuchung 149 ff.
— Verhalten in der Versuchung 153
— Herbeiführung zur Erprobung 361, 5
— Versuchung Gottes 286, 3 335
Vertauschung der Kleidung 215, 1
Vertrag 410 413 ff.
— Begriff und Begründung 413
— Erfordernisse 414
— Form 414, 4
— Wirkung und Nebenbestimmungen 415
— Aufhören 416
— Einteilung der Verträge 417
— unentgeltliche 418 ff.
— entgeltliche 423 ff.
Vertragsstrafe 415
Vertragstheorie 70 353 493
Vertrauen (Hochherzigkeit) 127
— als Element der Hoffnung 279 ff.
Verwahrungsvertrag 420
Verwaltung des Staates 500
Verwandte, Pflicht der Pietät gegen sie 491 f.
Verwünschung, s. Verfluchung
Verzweiflung 174 284 f.
Viatikum 186
Vindicatio als Tugend 126 171 297, 1
Virginität, s. Jungfräulichkeit und Räte
Vis coactiva und vis directiva legis 74
Vivisektion 220, 2
Völkerbund 516, 3 520 526
Völkerrecht 516 ff.
Volksbildung 231 508
— staatliche Sorge 508
Volkssouveränität 69, 3 495 496
Vollkommenheit und Rat 107, 2
— und Liebe 100 107, 3 290, 1
— der katholischen Sittenlehre 101
Voluntarium 46
Vorbild des Lebens Jesu 19
— des Lebens der Heiligen 21
Vorenthaltung des Arbeitslohnes 173, 4
Vorkaufsrecht 410
Vormund und Almosen 401, 2
Vorsatz 192

Wähler, Pflichten 362, 4 469, 3 528
Wahlpflicht 362, 4 528
Wahngebräuche 329 331, 3
Wahnsinnige, Beurteilung ihrer Handlungen 49, 3, a
— und Sittengesetz 75
— und positives Gesetz 75
— Notwehrgegen solche 388
Wahrhaftigkeit 126 355 364 ff. 466
— Pflicht, die Wahrheit zu offenbaren 365
— Mittel, um die Wahrheit zu verbergen 366
— Sünden gegen die Wahrheit 367 ff.
Wahrheit beim Eid 326, 1
Wahrsagerei 329 331, 2
Wahrscheinlichkeit beim Probabilismus 91

Wallfahrten 312
Wechsel, Wechselgeschäft 436
Weichlichkeit 127
Weisheit als Tugend und Gabe des Heiligen Geistes 120 270, 2 306, 2
Welt, verschiedene Bedeutung des Ausdruckes 152
— als Ursache von Versuchungen 152
Weltflucht, als Extrem genommen nicht im Sinn der christlichen Moral 105, 2 211, 3
Weltsinn 284
Werkvertrag 434
Wert und Preis 425
Wertpapiere, Handel damit 427, 3 445
Wettbewerb, unlauterer 452
Wette 442 445
Widerstand gegen die Obrigkeit 69
— aktiver und passiver 69
— Widerstand gegen Versuchungen 153
Wiedergutmachung seelischer Schädigung 363
s. auch Restitution
Wiederkauf 426, 1
Wild, Okkupation 407, 1
Wildern 407, 1
Wille, Stufen der Betätigung 44 ff.
— freier Wille 46 f.
— und Erkenntnis 39, 4 45 ff.
— Herrschaft des Willens auf dem Gebiet des Seelenlebens 46, 2
— als natürlicher Faktor bei der sittlichen Wiedergeburt 179
— Freiwilligkeit als Voraussetzung der Sünde 147
Wirt, Mitwirkung bei der Sünde der Trunkenheit 362, 3 f.
— und Fastengebot 362, 4
— Verwahrung anvertrauter Sachen 238
Wirtschaft und Moral 2 394, 2 511
Wirtschaftlichkeit 238
Wirtschaftspolitik 441, 3 511 f.
Wißbegier 128 230
Wissen und Sittlichkeit 39, 4 227, 3
— Wissen und Glaube 258 259
— Wissen des Beichtvaters als solchen 193, 3
Wissenschaft, kirchliche, als Erkenntnisquelle der Moral 22
— als Gabe des Heiligen Geistes 270 306, 2
— deren Gegensätze 276, 1
Wissenschaften, ihre Unterscheidung 1
Wohltätigkeit 297 348
Wohlwollen 287 348
Wohnsitz 74
Wohnung 216
Wohnungsfrage 216 510, 2
Wucher 422 453
Wünschelrute 331, 2, b
Zahl der schweren Sünden in der Beicht anzugeben 163
Zählung der Sünden 163
Zank, s. Streit
Zauberei 329 331, 3
Zehnten 313, 5
Zeit der Erfüllung des Gesetzes 77
— gleichzeitige Erfüllung mehrerer Gesetze 104
— für das ieiunium naturale 187
— Zeit der pflichtmäßigen Restitution 475
Zeitungen 278, 3 358 361, 6 508
Zelotismus 297, 3
Zeremonialgesetz 64, 2
Zeremonien 299
Zerstreuung beim Gebet 308, 2
Zeuge, vor Gericht 365
Ziel des Menschen 1 ff. 10 ff.
— falsche Zielbestimmungen 13
Zins 422
Zinskauf 422, 2 435
Zinstitel 422, 1 und 2
Zinsverbot 422
Zivilehe 203
Zölibat 337
Zolldefraudation 72
Zorn als Affekt 45, 1 und 4 171
— als Hauptsünde 171
— Zorn und Haß 297, 1
Züchtigkeit (pudicitia) 128 221, 2
Zulassung einer Sünde 361, 5
Zurechnung, sittliche 109
— Begriff 109, 1
— Prinzipien der Zurechnung 109, 2 u. 3
— Zurechnung bei sündhafter Mitwirkung 362, 3
Zurechtweisung, brüderliche 358
Zusammenwachsen des Objektes 148, 2
s. auch Diebstahl
Zustimmung als Grund der Ersatzpflicht 469, 3
Zuwachs (Akzession) 408 f.
Zwang und freier Wille 48
— im Recht 353
— Zwangsmöglichkeit (Erzwingbarkeit) kein Begriffsmoment des Gesetzes und Rechtes 51 60 353 516
— Zwang gegen Irrende 273, 2 359
— zum Schutz der Religion 273, 2 296, 3 359
Zwangsenteignung 512
Zwangshandlungen 49, 3, e
Zwangshemmungen 49, 3, e
Zwangsimpulse 49, 3, e
Zwangsschule, staatliche 508
Zwangsvorstellungen 49, 3
Zweck des Gesetzes, Zweck bei der menschlichen Handlung
s. Intention
— der gute Zweck heiligt nicht das verwerfliche Mittel 114, 2

— Zweck der Gesellschaft 481
Zweifel als Gegensatz des Glaubens 274 275
— Zweifel an der Gerechtigkeit des positiven Gesetzes 90
— Zweifel und Gewissen 87
—Einteilung des Gewissenszweifels 87, 1 u. 2
— praktischer Zweifel 89 ff.
— ob etwas schwere Sünde sei 89
— ob man ein Gelübde gemacht, ein gemachtes erfüllt habe 319
— an der Gerechtigkeit des Krieges 522
— beim Besitz 460
— bei einer Restitution 462
— bei Vaterschaft 464, 1 und 4
— an der Schuld des Angeklagten 90
Zweikindersystem 515
Zwietracht 297 355, 1

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BX1758.S3 C001 V002
LEHRBUCH DER MORAL-THEOLOGIE MUNCHEN
3 0311 00044 3015

WITHDRAWN

BX
1758
.S3 23439
Schilling, Otto
AUTHOR
v 2 LEHRBUCH DER MORALTHEOLOGIE
TITLE

00044 3015